وقال الشيخ في الشفاء قد يخطر والنوع

وكثيرا ما يخطر النوع بالبال

بالبال من غير التفات الى الجنس فلا يلزم من تصور

الكلي تصور الاجزاء فان كان التصديق

وقد يخطر النوع

تصور الطرفين ليس بواجب

لا يلزم فتصور

والتصديق فالحق

في

ما قاله الحكماء

نعم

باسمك الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم

الشرع الصحيح بالبيع انتقل الى هذا الكتاب

وانا العبد الاقل الاثم محمد حسين محمد كاظم

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ

وَلِيُّهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

السلحات عا

قوله الاولى ... في الشفاء ... الشيخ الرئيس

في الشفاء قد يخطر ... بالبال ... التصورات الذهن

الجنس اقول لا يخفى ان ذلك عام ... وجدانه في تصور

الكل لا يستلزم تصور الاجزاء فان كان التصديق مركبا كما هو عند الامام

فتصور الطرفين والنسبة ليس بضروري فيه فيلزم جواز وجود التصديق بلا تصور

وذلك تم بالاتفاق والجواب ان وجود هيئة التصديق لا تقتضي التصور قطعا

شرطا كان او شطرا بل تصور تلك الهيئة ليست تلك التصورات شرطا فهم

ومن مؤلفه العبد ... محمد حسين ...

اذا توجه النفس الى ادراك الاشياء حصل عنده

ثلث اشياء نفس الصورة وانتقاش النفس

بالصورة والاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم

وكل فعل يصدر عن الفاعل المختار او عن الموجب اما

ان يصدر عن المختار ... ان يكون ذلك الفعل بسيطا او مركبا فالبسيط

... علتان ... والاخران ... وعن الموجب ...

علل الاربع او عن الموجب ... علل ... واحد ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من
تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق
وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء
كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترط في اخر هذه الاشارات
اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان
عن اغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما
والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك
للاراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة بحيث لا يرجى ان يتطابق عليها
اهل زمان ويكاد ان يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج
الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر
وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من
تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا
مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم
افاضل الناس والخاسر فيهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين

هم اراذل

هم اراذل الناس ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه
من التحفظ كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسال الله تعالى
الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي
ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير
غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قال النمط**
الاول في تجوهر الاجسام قال الشيخ الفاضل النهج الطريق الواضح
والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب
هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه به الى سائر العلوم
فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا
قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء
وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني
تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست
مما يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها
اهي مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذه
النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك
لان المعلم الاول ابتدا في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء
بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس
الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات
ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف
من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتنى
عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي

ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي
الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبدئ بالطبيعيات
ايضا ولكنه شرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى
الآخر المفضية لتحير المتعلم فلزم ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات
المادة والصورة واحوالها اولا ولما قصدها لزم ان يبتني ما يبتني
تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر
الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه ما يتحل به اليه مقاصده الذي يبتني
على مسئلة يقتضي حوالة اخرى فصار بهذا النمط لهذا الترتيب مشتملا على
مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم
يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر
الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق
وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو
الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور
اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على ساير كتبه واما
ثانيا فبان قابلية الابعاد الثلثة ليست بفصل لانها لو كانت وجودية
لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قا
بلية اخرى لها والى ما يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول
انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود
لا في الموضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك
في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد
فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد

الجوهر

الجوهر على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا
التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون اما مولفا من اجسام
مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك
في انه قابل الانقسام فلا يخلو اما ان يكون تلك الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما
ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربع
اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب
اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه
متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو الذي ذهب اليه بعض القدماء
والنظام من المتكلمين المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء
بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو اختاره محمد
الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الشيخ
في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف من
اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب
اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المولف فسيجي
القول فيه **قال** وهم واشارة من الناس من يظن ان كل جسم
ذو مفاصل ينفصل عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها
الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا
وقطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب
يحجب الطرفين عن التماس **اقول** فاضل الشارح ان الشيخ يريد
بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل وذلك لان العقل

قد يعرض له الغلط من قبيل معارضة الوهم اياه فتسمية المذهب
الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مرّ انه فيه من الفصل
المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل
المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق
والنظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال
الرأي الاول من الاربعة المذكورة فعبّر عنه بالوهم وعن ابطاله با
لاشارة **قال** من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **اقول**
فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل
هي المواضع التي تنفصل وتتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها
مشتبه الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان عند
وسماها باسمها **قال** ينضم عندها اجزاء غير اجسام تتالف منها الاجسام
وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا
وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن
التماس **اقول** ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام
والثاني ان الاجسام تتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام
اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن
التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأي اورد الاول
منها تقرير المذهبهم والباقية تمهيدا لما بنا قضهم به على ما ينبغي ان يفعله
ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات
الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل
بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل

كالفلك

٤

كالفلك عند الحكماء وقد تبعه الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث
بالوهم والغرض والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف
اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على
الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة
على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة المحكية عنها في النسخ
تختلف ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي
بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها الى في الفرض
والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع
من الكتاب **قال** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك تلقى
كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه ليس للواحد
من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شروعه في النقض وانما
اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس
لا يخلو اما ان يكون لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما
بالاسر او لا بالاسر فهذه ثلثة اقسام والاول لا ينافي كونه حاجبا
لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تالف الاجسام من هذه الاجزاء
لان التاليف لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثاني ايضا ينافي
كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال
في نفسه ومناقض الحكم الثاني ومع جميع ذلك يستلزم للمطلوب كما سيأتي و
الثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما
ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى
ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه

شيئا غير ما يلقاه الآخر وقد تمت بذلك حجة على الخصم ثم رجع
بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين
المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد
من الطرفين يلقى من الوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق
مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته
اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه
باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع
احالته يستلزم للمط وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة
قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال
هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان
لم يذهب اليها ذاهب **قال** وانه يجب لو جوز مجوز فيه مداخلة
للوسط حتى يكون مكانها او حيزها وما شئت فسمه واحدا لم يكن له
بد ان ينفذ فيه **اقول** يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة
ففسره اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين
بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو
ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم
ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم
يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما
واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم الجسم
يكن المنازعة فيه معتدة بها هنا وكان المفهوم من المكان او الحيز عندهم
معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانها او حيزها او ما شئت

قسمه

كل

قسمه لئلا ينافي في العبارة والمعنى ان الطرفين لو جوز مجوز ان
يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط **قال** فيلقى غير ما يلقيه
والقدر الذي يلقيه دون اللقاء المتوهم للداخلة **اقول** فيلقى
الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما يلقيه حال المماسة قبل النفوذ
والقدر الذي يلقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال
النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من كل جانبي ما الطرفان
فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير
ما يلقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما يلقيه
حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي يلقيه حال النفوذ غير ما يلقاه
عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي
قسمة الوسط ثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا
الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني **واقول** هذا
التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة
و وسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر
وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأي نفاة الجزء وهو ان
يكون الحركة متصلا في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على
نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة
الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد
وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني
لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المط **قال**
واللقاء المتوهم للمداخلة توجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الآخر

[illegible] الملحوق

الطرف ملاقيا لجميع الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه
فح لا يكون ثم ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء
من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل
نفي فراغ والنقسام بانتفائه **اقول** اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون
الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما
متلاقيان بالاسر ح يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع
بهما يكون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية
الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه و
على هذا التقدير لا يكون ثم ترتيب له ووسطه وطرفه اي هذا الفرض يناقض
الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض حكم الثاني ايضا
فان كان شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا (اي الرابع والثاني)
لم يكن الملاقاة بالاسر ح يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل
ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص
هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء
اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم
القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الجسم منها او عدم امتيازها
في الوضع او تجزيها وهذه محالة فالقول بها محال فهذا النقض بحجة
والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة
موجودة غير قار الذات وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما
غير موجودين والى ما في الحال فلولا وجوده لما كانت الحركة
موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار

فاذن

فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا
لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك
عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي ان شاء الله تعالى **قال**
وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن
من اجزاء غير متناهية **اقول** يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب
الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهو انهم لما
وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها
وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين
ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا (بالفعل ح)
فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو
حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء
صريحا وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا
في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه بالفعل ثم انهم
معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتالف من
الآحاد وان الوجود الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم
فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم مشتمل على اشياء
غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل
القسمة فينتج ان الجسم مشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو
القول باجزاء التي لا تتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان
القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى
ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التأليف ولكن من اجزاء

غير متناهية قبل وقد تباطر الفريقان فلما الزم الاصحاب المذهب
الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة
في زمان غير متناهية ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا
وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء
ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول بتجزية الجزء القريب من مركز الرحا
عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد ليكون القريب
البطء منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع والزمهم
من ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة قال الشيخ تشنيع بين الفريقين
بالطفرة وتفكيك الرحى على ما هو المشهور **قال** ولا نعلم ان كل كثرة كانت
متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها فاضل ع
اقول قال ان الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون
بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف
والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي
في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ان
ايضا فان اراد المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه
لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا
في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليست بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل
الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مؤاخذة لفظية قليلة
الفائدة اذ المقصود واضح قال فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا
من احاد ليس حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن بالبتة مفيدا للمقدار بل
عسى العدد **اقول** تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا

فلا يخلوا

فلا يخلوا اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد حينئذ قسمان ح
تاليفه او يكون وهذا هو الثاني والشيخ اشار بابطال القسم الاول بان التأليف
على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم
ثم قال بل عسى العدد اي بل غايته ان لا يفيد العدد الا الحجم ولم يقل بل العدد
قال الفاضل الشارح وذلك لتوقع الظن بانه يفيد زيادة العدد
وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها
ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها
يكون ذو الجزء الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس
الحجم او شيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشيء من العوارض لانها
متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز بينها اصلا فلا تعدد
الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات
بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم
عدم الامتياز في العوارض فان النقط التي هي اطراف اقطار الدائرة
تجتمع عند المركز بحيث لا تتمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب
محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون تعدد تلك الاعتبارات والحق
في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير من لوازمه والتغاير قد يكون
عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي
دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي ولذلك حكم الشيخ
بارتفاع التعدد الوضعي وعلى كل التجويز **قال** وان كان للكثرة
تسلسل م متناهية منها فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع
الجهات حتى كان لكل حجم جهة فكان جسم **اقول** هذا هو القسم الثاني من القسمين
في كل

المذكورين واراد ان يولف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض
وعمق وذلك يمكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى
باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المولف طويلا (بصير)
عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم
اى حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الحجم لا
يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما
تاما نعم لان يدخل فيه ما فوقه قال الفاضل الشيخ ينبغي ان يضمر في
المتن لفظ وذلك بان يقال وامكنت الاضافات بينهما وبين غيرها
في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة قد سقطت من قلم الشيخ او الناسخ
او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج
لان الها في قوله وامكنت الاضافات بينهما لا تعود الى الكثرة بل تعود
الى الاحاد التي تعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين
الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لا ان يفرض او لا
تاليف للكثرة في جهة ثم يحتاج التاليف في الجهات الاخر الى غير تلك (الاولى)
الكثرة فكان الفاضل حمل الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات
امكان النسبة بين الحجم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المولف
من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله
بعد ذلك حتى كان حجم في جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها
جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء
الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه
في مناقضة القائلين بان كل جسم يتالف مما يتناهى وذلك لان الجسم

الذي

الذي الحجم قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان
الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف مما لا يتناهى اصلا قال كان نسبة
حجمه الى الحجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهى المقدار الى متناهى القدر
اقول هذا اتمام لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم ~~الى قوله فكان~~
~~متناهية منها حجم~~ الى قوله فكان جسم والجميع شرطية متصلة وذهب
الفاضل الشيخ الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذي
احاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها
الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر (التناهي القدر مع)
ولفظ كان رابطة والمجموع تالى المقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه
وتقدير الكلام ان تفاك ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من
حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة
ذلك الى جسم آخر متناهى القدر مولف من اجزاء غير متناهية (الجسم)
نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر واعلم انه لم يعتبر
النسبة بين المولف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام
الا بعد ان صيره جسما وذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من
نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا قال لكن ازدياد الحجم يجب
ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد
الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا محال اقول هذا استثناء
~~لا يتناهى لكان جسم المولف من عدد يتناهى من حجمه لا يتناهى~~
التي نقيض تالى المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم
وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مولفا مما لا يتناهى لكان حجم

المؤلف من عدد متناه من جملة ما لا يتناهى اما ان يزيد حجم الواحد
او ليس بازيد منه والثاني تبطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول
ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم الجسم المؤلف من عدد متناه
متناهي في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى
لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة غير متناه الى
متناه وهذا محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم
وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى قال الشيخ الرئيس اذا اوجب النظر
ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية واذ ليس يجب
ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان
وجود جسم ليس لامتداده مفاصل اقول لما ثبت امتناع كون الجسم
مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت
ان جميع الانفصالات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت
ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا
هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان
زايد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا
يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان
في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان
يكون مؤلفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير
متناهي المقدار لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يتبين
امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا
يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصرح الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم

غير متنا

لان السكوت في معرض البيان يفيد الحصر واذا كان كذلك كذبت الكلية

يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مفارق لما يقبل الفصل والوصل
العارضين في الوجود الا بهما لم وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى
ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا بكون بعضها افلاكا وبعضها عنصرا او مجرى
مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يوخذ من حيث هو علم
وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يوخذ من حيث هو خاص
وجزئي وقد يمكن ان يوخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت
الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في
الخارج ولا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله
طبيعة الامتداد فان الطبيعة مطلقا على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك
في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لساير الطبايع
قوله والمانع من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه وذلك لان
الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور
المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور تقتضي
الاختلاف قوله واذا عرف في بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم
فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها
طبيعة ما يقوم بذاته فحينئذ كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة
اقول اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها
وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل
يقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث
كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث
كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول

قد بينا ان الطبيعة يكون باى الاعتبارات مادة وباعتبار
وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا الا انها ليست بمجموعه
على ما ينضاف اليها محصلا اياها نوعا ولا مادة لانها مقولة على الاستعدادات
الفلكية والعنصرية وغيرهما فهى اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية
ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهى وحدها
لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الذى يختلف
بالفصول هو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض
سائر الحيوانات الصورة لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل
كالناطق ولا يكون مقتضيا فى سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان
يكون الاستعداد فى سائر الصور له فكان هذا الكلام جواب
عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية
مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره من سائر الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكون الاستعداد الجسمانى مقتضيا لوجود القابل
فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الاستعداد
الجسمانى الوجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها
فهى ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفى جميع الاحوال
بخلاف الحيوانية التى هى طبيعة جنسية غير محصلة وهى لا يمكن ان تقتضى
شيئا من حيث هى غير محصلة ثم اذا تحصلت بشئ انضاف اليها ودخل
فى وجودها المحصل كان اقتضت شيئا مع ذلك الشئ الغير الخارج
عنها لم تقتض مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه

والفاضل الخ

وهو كون الجسم غير متألف من الاجزاء بحيث... النقسامات الغير المتناهية
وقابلا للانقسام

لقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف
الى غير النهاية وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور الحكماء ووجوه
القسمة هى الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان
المذكور فى الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل
تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله هذا باب الى مسئلة الجزء
الذى لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد
اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذى نورده قال تنبيه
انك ستعلم ايضا مما علمت من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية
ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا
ينقسم حركة ولا زمان اقول قد حصل من المباحث المذكورة ان
الجسم الطبيعى متصل فى نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك
كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعى التى هى الجسم التعليمى الذى يدل على مغايرته
للطبيعى تبدله فى الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم
من ذلك كون السطوح التى بها ينتهى الاجسام والخطوط التى بها
ينتهى السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعنى الاجسام التعليمية
والخطوط والسطوح يسمى مقادير والشيخ نبه على جميع ذلك
تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال
الاجسام ولم يذكر تصريحا لانه لم يكن بين وجودها بعد ثم نبه
ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات
القارة وذلك لتطابقها فى العقل فان الحركة فى مسافة تنقسم
بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة

فى هذا الكتاب وفى
بعض النسخ القدر الذى
اوردناه صح

منها اجزاء لا يتجزى والزمان فتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان
الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية
الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون
اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة
لما هي حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجج المذكورة على اثبات
الجزء **قال اشارة** قد علمت ان للجسم مقدارا ثخنا متصلا **اقول** المقصد
من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب الاصطلاح هو الكمية
المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين
السطوح واللام الذي يقابله رقة القوام فالثخن يدل بالاشتراك
على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل
الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال
يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بالقياس الى غيره وهو كونه
بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى
يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد
يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال
ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز
ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بالقياس الى غيره وهو
ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال
لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث
يتحرك بحركته جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى
والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح
الى الاسم الاول

الى الاول

الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا
ثخنا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخن
على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل ويصح
يكون المجموع هو الجسم لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخن لانه اعرف
فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله و
تقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل
اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد
بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة مكعبا مثلا فهو امر
عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو
الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير
مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم مطلقا متصلا
في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير
متنازع فيه ولا محتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني هو كون الجسم
ذا كمية وذا ثخانة وذا اتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت
ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم لم تعرف ان الجسمية مغايرة لتلك الامور
فانه ما لم تعرف مغايرتها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في
موضوع اعني جوهريته اوضح شيء له ومغايرة لهذه الامور وكونه
شيئا من شأنه ان يكون ذا تعليمي امر غير جوهري وهو فصله
الذي يتحصل به جوهريته **قال** وانه يعرض له انفصال وانفكاك
اقول الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز
بلفظة قد المفيدة للجزئية الحكم من الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك

بحث اثبات الهيولى للجسم

اللغة هو الكمية وبحسب

لان الكلام ههنا في مطلق الانفصال والانفكاك يلزم اثبات الهيولى ... ذلك

قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك تناولها
هذا البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا
لانه بعض الاجسام كالفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل
الانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله
بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه
على ما مر قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال
قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا اقول يريد بالمتصل
بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها و
الاتصال الذي يلزمها كالجسم التعليمي فهو ذلك الامتداد الذي هو في التثمة
حالكونها كرة ومكعبا وشكلا بالبر الاشكال والدليل على ان اسم
المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل ان
المقادير اعراض لهذه العبارة فاما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل
الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي
الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه
ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات
لان المادة ايضا متصلة ولكنه بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل
للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين
لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي
يقبلها ويكون بعينه هو الموصوف بها وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز
ومن حيث اللفظ للذي يطرء على احدهما فينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا
بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال

لانه ليس بقابل حقيقة بل قابل لسبب قبول المحل ١٢

فلا يكون

فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال
ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه وان قبل
الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود
المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته اقول قوة الشيء بمعنى امكان وجوده
وامكان وجوده قبل وجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال
قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال
ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء
غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو
الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي
اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا التفسير يدل على ان
الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال
قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول
نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان لبعض الاجسام يحدث له
الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكلما يحدث فقوة حدوثه حاصلة
قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل كل شيء فهو غير ذلك الشيء ينتج
فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة
الاولى لوضوح الباقيين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة
لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال
من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي
محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس الانفصال

زايد فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال

تلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي
تستدعي محلا خبر اذا بينا ان ذلك المحل الذي هو الاتصال ثبت
شيء آخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات
ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال
لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد ثبت
محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة
الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج
الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال
قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال بوجود الانفصال
على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير
ان يستمر وجوده قوله وتلك القوة لغيرها هو ذات المتصل بذاته الذي
عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله
متجددا اقول المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال
واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين
فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان
آخران بالجسمية فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال
يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنع فاذن
الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته
وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال
ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال
حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليس بقابل للانفصال على وجه

يكون

يكون حال كونها متصلا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير
الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل
مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاسم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن
ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء واحد هو
موضوع لهما وهو الجسم كما سبق اليه اوهام المتكلمين في وجود المادة
وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى
يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث
ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة
ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء
هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال
والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم
متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض ولكنه
ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا
لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ليوقف
على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد
حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسم
بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد في الحالين
لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام
المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه
وذلك لان المادة الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة
ولا تعدد بل انما تتصف بهما لتعاقب الصور والفاضل الشارح عارض

عنده

وهو ان الهيولى

الشيخ بانه حجة على نفي الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة
فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين
وايضا لم يكن هي بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الهيولى
اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية
حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها
بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على
سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط
حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير وسم ونبه
ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل
وليس كل جسم فيما احسب كذلك اقول هذا هو الوهم وتقريره
ان يقال انكم استندتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال
بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي
وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل
الفك والتفصيل بالفعل وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان
كان قابلا له بحسب التوهم قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان
طبيعة الامتداد الجسماني الذي هو الصورة في نفسها واحدة نوعية
اقول هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد
الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي تنتفي هويتها
الامتدادية عند وجود الانفصال الا في الخارج ولا في الوهم ثم
يتذكر كون كل ذي حجم يجب وسط طرفيه من الملاقاة واجب القبول
للانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار وجوب هذا الحكم على الامتداد

بجسم

بالفعل ح

كالفلك م

غير متناهي القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى
لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية
ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع
ان يكون ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاولى
بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية
لا يجب تركيب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركيبه من الاجزاء
المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الا ما لا ينفصل وقد بان
امتناع تركيبه منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم
ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في الفصل
الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف وكانه قال
ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا
نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول من
الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما
ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية
الاولى مهملة كامرة والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون
لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جزئيا وهو قوله فقد
اوجب امكان وجود جسم فذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر
الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانفصالات التي
لا تتناهى بالفعل تناقض الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل
على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم
ولم يقل فقد اوجب وجوب وجود جسم لا يكون لامتداده

لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون صح

مفاصل فاجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا
ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانفصالات
اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود
جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول
والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم كبار من الاجزاء لزمه امكان
كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله بل هو متصل كما هو عند الحس اقول
الحس حكم باتصال الجسم وانبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي
غير محسوس فلما ابطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس
قوله ولكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال
ووقوع المفاصل فيه اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين
فيه كما في الابلق واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب اقول الجسم الذي
حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا
للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخلو
عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا
الى الافتراق ولا يكون والثاني اما ان يكون في الخارج او في الوهم
مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين
ومثال الثالث ما بالوهم قوله تنبيه اليس اذا لم يكن تاليفه من احاد
لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية
لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر
يرشده القدر الذي نورده اقول لما ابطل احتمالين من الاربعة
المذكورة بقي ان الحق احد الآخرين فاشار ههنا الى ابطال احدهما

متصل في ح

الوهمية

وهو كون الجسم مركبا من اجزاء ... بقوله

والفاصل الثاني اورد انك اولا في ان الجسمية طبيعة نوعية
واحدة بان منتهاها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد
الذي هو معلوم لازم لها والتلوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات
وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن المهية وفي
الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل
لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه
البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه
الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل
بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم وهو مشترك ومقتضي للحكم وفيه
كفاية ولا حاجة بنا الى ما عداه مما يتعلق بالمنافي فيه ان الوجود
ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما يجيء بيانه وعن الثاني ان
الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل
لعدم الحلول والشكوك التي اوردناها على كون الطبيعة الجنسية
مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة
بسواء اعتبار الكليات وتنحل بمراعات ما ذكرناه فلا فائدة في
التطويل بالاعادة وهم وتنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد
الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم
المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع
بحسب العروض والاوهام وما يشبهها اقول قد ذكرنا في صدر النمط
الاول ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في
الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول
من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب
ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام
المشاهدة ليست بسايط على الاطلاق بل هي انما متالفة عن بسايط
صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البسايط منها
انما يكون بالتماس والتجاور فقط وكل بسيط الواحد
منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما والجمع المذكورة ومقادير ما لها
متساوية وقد قال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول
مال

والاشتراك ح

التجرد هو عدم العروض ١٢

في الصغر والكبر والاشكال المختلفة
وربما زعم بعضهم ان
مقاديرها ح

فى الارض وحدها وذكر الشيخ الفاضل ان القوم ذهبوا الى ان تلك
البسايط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى فى الفن الثالث
من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا باشكال وان
جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما تصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال
المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة فى كتاب
اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم فى ذلك وذكر
اختلافات كثيرة لهم لا فائدة فى ايرادها وبالجملة هذا المذهب بعينه مذهب
مثبتى الاجزاء الا فى تسمية الاجزاء بالاجسام وفى تجويز الانقسام الوهمى
عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة فى نفى الاجزاء انما
اقتضت كون كل ذى حجم قابلا للانقسام الوهمى ولكن ليس يوجب
ان يكون كل قابل للانقسام الوهمى قابلا للانفكاك فكانت الحجة المذكورة
فى اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكى
فاذن لو كانت البسايط غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس
وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا
فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسمانى الواحد الذى
ذكره الشيخ هو الذى يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا
واحدا قوله وان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية
والفرضية والواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد
والبياض فى البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موا
زاتين او مماستين تحدث فى المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل
واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق
فى النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح
اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية
ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع
للاتحاد الاتصالى ما يصح بين المتباينين اقول هذا هو الحجة المزيلة
لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور فى طبايع تلك البسايط بزعمهم
وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضى حيث كانت شيئا واحدا غير
مختلف فالجزء الواحد الوهمى من حيث الطبيعة يقتضى ما يقتضيه ساير الاجزاء
ان لو كان خارجى

ومانقيضه

تنبيه

ومانقيضه الكل ومانقيضه الخارج عن الكل الموافق له فى تلك الطبيعة
لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما
فى الامتناع من قبول الانفصال والاتصال او فى جواز قبولها والا
لكان الفساد والثانى حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك
بسبب شئ يقارنه قلنا لا نزاع فى ذلك وقد ذهبنا الى القول به
فى الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل
على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا
فى اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتى باختلاف
عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك
البسايط بخلاف الفكية وقسم التى باختلاف عرضين الى ما
يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضا
فيين واراد بالقار ما للموضوع فى نفسه وبالاضافى للموضوع
بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام
لان الخصم جزمه مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث
اثنينية فى المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من
ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج
منهما مما يوافقهما فى النوع والمهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما
قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم
من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية كالاحراق بالنسبة الى النار
الاولية لكل شئ والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون
فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك
ان يكون حكم المتباينين فى قبول الاتصال حكم المتصلين
وحكم المتصلين فى قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم
الا ان عائق خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل اقول
هذا هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل
بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما
فى الفلك او زائلا كما فى الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه
جواب لسؤال منهم هكذا ليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر

فان صورتها النوعية مصدر للاحراق لا طبيعتها فانها واحدة فى الاجسام ويلزم كون كل منها محرق مانع

منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئي منه
واتصالها بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون
مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما نذهب الى ذلك لمانع
وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي
مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط
متشابهة الطبائع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال
والاتصال **قوله** ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان
لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة الجسمية
بل يكون نوعه في شخصه معناه ان كل نوع مادي
يستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة في المستحيل ان يتعدد
اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد
وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان
لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال
الانفكاك الحائل بينهما فيجتمع مع وجود المانع عنه هف وهذا حكم
كلي نافع في العلوم الطبيعية فدار الكلام الى ان ذكره في اثناء
حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على
ان الاجسام متساوية في الماهية وهو تمم لما ذكره من قبل وذلك
سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط
متساوية في الطبع واعترض البعض بان الاستعدادات الجسمية غير
باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متجددة
ولعلها تمنع الماهية المشتركة من فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع
الاختلاف بسبب الموانع ممكن واوردا اعتراضات اخر
تجري مجرى هذين **تنبيه** وكل نوع يحتمل ان يكون لاشخاص
كثيرة الى قوله لعائق خفي فعائق ذلك عائق لازم طبعي
فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية
ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد لذلك النوع
الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص
ذلك النوع والعائق عنه لازم طبعي هذا الفصل لا يوجد في بعض

النسخ

لا يوجد غير ذلك النوع الا شخص واحد

النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها
بلا ترجمة والشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك
لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في
شرحه كل مهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة فاذن
لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون فاذن يكون التشخص
التشخص الذي يدخل بها في الوجود زائدا على المهية فذلك الزائد
ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك و
الا فيلزم الخلف **اقول** وفي مصدر هذه القضية نظر لان المهية
المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا من الشركة الا اذا عني بالمهية
غير ما اصطلحوا عليه **تذنيب** السر فيه بان لكان المقدار من حيث
هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة
لما تقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولانا وشاهد
هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكنه بذلك هي الهيولى
الاولى كما عرفتها ولا تستبعد ان لا يختص في بعض الاشياء قبولها
بقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه **اقول** يريد بيان
حجة التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه
المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات
الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور
ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متخلخلة فيندمج او يتحلل
بعض الاجزاء او ينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير
هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد
ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية
النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم
صغيرا او بالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف
لان هيولى الفلك لا تقبل هذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها
المعين بسبب تقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك
قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يختص في
بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له بتقارب

منها

صحة وجوده

التخلخل

يتحلل

ع غلط وتمام باب الكيف

ثم علم انه يتم البحث وقيدنا

وتلتبس بهذه هي الهيولى بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولاه
وان كانت جسما **اشارة** يجب ان يكون محققا عندك انه
لا يتبعد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية **اقول** هذه
مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا
مبدأ لمسائل اخر كاثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي للبحث
من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما
يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة والبيان بهذه
المسئلة اوردهما وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على
انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين
امتناع انفكاك الصورة من الهيولى برهانه صورته هذه كل جسم
متناه وكل متناه متشكل فالجسم لا ينفك عن الشكل والشكل لا
يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها
افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في
الفصل الثامن من سابعة الالهيات الشفاء انه ليس يجوز ان
يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه
والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا
فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له
من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة الا لمادتها
فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني
تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاول ان الابعاد
الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان
غير متناهيين لا يزال بعد بينهما يتزايد كما في مثلث يمتدان الى غير
النهاية والثانية انه يجوز ان يكون بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من
الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه بنصف
ذراع والثالث زايدا على الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي
ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على
تلك الزيادات غير متناه في الطول لا انا اذا انصفنا خطا و

جعلنا

تناهي الابعاد

منها مسئلة

يوجد

الآخر ثم نصف النصف

وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الباقي وهلم
جرا الى النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب
احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات
التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد بها لا الى نهاية
مع انه لا ينتهي الى مساوات الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات
اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه
غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمط
حاصل ولما كان المثلث موجودا في الزايد اختار الشيخ المثلث الذي
لا ينافي حصول الزايد الثالثة يجوز ان يفرض بين الامتدادين
بهذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان
زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل
زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد في بعد واحد فكل بعد
اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ورجع
الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز
وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه
متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله**
والافق الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد
لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى **قوله**
ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات
اشارة الى المقدمة الثانية **قوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما
الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول
تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة **قوله** ولان كل
زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد في بعد واحد اشارة
الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها **قوله** وانه زيادات امكنت
فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن ان تشتمل عليها بعد
واحد ويتبين بهذه القضية بقوله والا فيكون هذا امكان وقوع
الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان اقول ويحتمل ان يكون قوله
وانه زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي انه زيادات

الى الرابعة [illegible]

شروع في الحجة ومعناه كل واحد
من زيادات يمكن وجودها فانه يمكن

امكنت اذا اخذت معًا فانها البعض يكون موجودة مع مزيد عليه في بعد واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات وكل مجموع منها موجود منها في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون لام التعليل في قوله ولان معلل ولا الايراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني بط لانه يح اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه آخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو بط والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة منها انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يعرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وفي جميع هذه المقدمات جملة الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط اقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحدة حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد للبعض حاصلا في بعد والشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له تفسيره المذكور ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي قررناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد لزم لما كانت هذه القضية اعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها فهو قوله

وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصول البعض في بعد

بعدم

والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات والمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر وح فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما يمكن وجود بعد يشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم اي اذا كان لامكان الابعاد التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله والا امكنت الزيادات على اكثر مما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك مح اي ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الا الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اي اكثر مما يمكن هو ذلك المحدود لحيث الغرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يحصر بعد واحد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا مح ومعناه ظ قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المط فنقول

الغير المتناهية ح

لا ينفذان خ

او لا يمتدان مح

لانك اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى
بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ويمكننا
ذلك لا بغيرنا لانا نقول القول بكونها غير متناهيين فيكون خلفا
وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد يشتمل على جميع الزيادات او لا يكون
فان كان فوجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما
كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع
الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات
فكانت تلك الزيادات في بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه
فوجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه
بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل
عليه هف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة **اقول** هذا القسم
الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم
فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل
في اجوبة اعتراضات الشرف الدين محمد بن المسعود هذا المعنى
بعبارة اخرى وهي ان كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما
ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة
حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا
يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة
موجودة فيه فح قد انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة
منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون
ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس زيادة
على التاسع فقط بل هو عبارة عن الاول مع مجموع تلك الزيادات
الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد
واحد وذلك يتم من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع
كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيا
دات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل
على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان
فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة
والغرض من ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد يشتمل

يؤدي الى القول بكونهما متناهيين م

بفرض

قوله فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر الخ سه

عليه بعد آخر

٢٠

عليه بعد آخر جعله لازما ههنا لعدم حصول جميع الزيادات في بعد
وههنا علم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة
اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس ههنا في استلزام كون كل
زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما قرر ذكره فهذا
ما يمكننا ان نقال في هذا الموضع وانما قفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل
المجهود فيه **قوله** وقد ثبت ان استحالة ذلك البعد من وجوه اخر
يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية
الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من
مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازات
لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر
ويستحيل ان يوجد بوجود نقطة يسامتها القطر قبل كل نقطة
فيلزم الخلف والذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط
غير متناه من احد جهتيه دون الاخرى على ما يبقى منه بعد ان يفصل
من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما
لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في الجهة
التي يتناهيا فيها الغرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب
تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران
اشارة فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه
الشكل اعني في الوجود **اقول** يريد بيان امتناع انفكاك
الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط
التناهي ثم اكبر ثانيا عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل
في تعريفه انه ما احاط به حد واحد او حدود لكن اذا حقق كانت
ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو
النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة تحيط به نهاية واحدة
او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي
يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل
وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي
فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم
الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون

برهان متناهيين

امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى

في التعريفات م ح كان ماهية

فباحاطة نهاية الواحدة تحصل الكرة
وبنهايتين تحصل نصف الدائرة
وبالنهايات تحصل المربع والمثلث
وغير ذلك بحسب عددها كما ان
المكعب تحصل باحاطة ستة سطوح ١٢

ذا شكل بل انما يلزم من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب
تناهيه **قوله** فلا يخ اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد
بنفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه
او يلزمه بسبب الحامل والامور التي يكتنف الحامل قال الفاضل
الشارح ان تركيب الجسم ان يقال لزوم الشكل للجسم اما ان يكون لنفسها
او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا فيها او لما لا يكون محلا ولا
حالا لها وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره
وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسم في اقتضاء
ما يقتضيه الجسم وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود
ما هو لازم اعني لزوم الشكل للجسم اما ان يكون من حيث هي
منفردة بنفسها عن المادة ويكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون
بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون
لنفس الجسم او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما
بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر
منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه
ولا هو مطابق للمتن **قوله** ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه
لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي
والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله **اقول**
هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن
نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق
كالفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات
وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس
المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل و
الوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية
لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع
المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات
التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين
هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب
وذلك لان هيئات التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو

اعتبار التنبير

هو اعتبار التنبير مع ذلك العارض ثم قال وح يجب ان يلزم
كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه
فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من
الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن
لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان
امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعها بالغرض يستلزم
رفعها الا بان يكون فرضها ممكنا من حيث الغرض ويلزم الحكم من جهة
تشابه احوالها بعد الغرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع
على التغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل
ان الحكم اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام
وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم
الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية
كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية
منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط
اسم المادة منه وحكم الا التلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ
بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني
تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضهما على
ان كل واحد منها محال برأسه ثم امعن في الاعتراض على كل
واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض
المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يجمله الناظر فيه الا على
سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته
ظاهرا بما قررناه فلا فائدة في ايرادها **قوله** ولو لزم ذلك لسبب
فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه
من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال
وقد بانت استحالته **اقول** هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو
ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني لسبب فاعل مباين
للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما
توجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم

كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل
لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض
واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة
لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلاف الاختلافات
المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متأتيا لكم
لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن
حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هف وما
اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا
يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف
من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات
المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم الحجة مقصورا
على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل
قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان تشكل الشمعة
لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم الحجة في القسم
الاقل بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل فقط
٧ **قوله** فبقي ان يكون بمشاركة من الحامل **له** اي لما ظهر فساد
القسمين المذكورين تعين هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ
بعده فللهيولى اذن تأثير في وجود ما لا بد للصورة في وجودها
من كالتناهي والتشكل وبهذا يتبين الكبر ان المذكور وثبت منه
احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لاقترانها
فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب **اشارة وهم**
والفلك تقول وهذا الحكم يلزمك في انشاء آخر فان الجزء المفروض
من الفلك ليس له شكل الكل مع انك تقول ان الشكل للفلك مقتضى
طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد **اقول** هذا شك يرد على ما ابطل
به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم
قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل
هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كان ذا طبيعة واحدة وجب ان
يكون ما

اشكال لو
جميعا في هذا القسم بالوجوه العائدة
الى القابل فقط
فللهيولى
الفلك

ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل
مما لجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك
لا يمكن ان يكون شكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك
مقتضى طباعه الذي هو في الفلك والجزء واحد فاذا جوزتم اختلاف
الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد
المذكور فقوله وهذا الحكم يلزمك اشارة الى قوله في الفصل المتقدم
وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله ونبه بقوله انشاء
آخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا
تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في
توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأتى وجود
جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزيه لاحد الاسباب المذكورة
فاذن وجب تقييده بالتسبب ولما كان الغرض اعم الاسباب
خصه بالذكر **قوله** فنقول لك **اقول** يريد ان الفرق بين
الصورتين بما يقتضي لزوم الحجة المذكور في احديهما دون الاخرى
وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية
والجزئية وفاعل قد اوجب حصول المقدار والشكل فيها فقط
كلا وبسبب ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل
ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء والكل كلا واما
الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا
عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن
ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل حصل للفلك
عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجسمية ولم يكن ذلك لها
عن نفسها او لا عن جزئيها فلما وجب لها ذلك وجب بالحاجة
ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه
جزءا موهوما بعد حصول صورة الكل صورة الكل **اقول** معناه
ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا
تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي
لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد

ای حصول الکل
اجزاءه
ای حصول الشکل للفلک

فتلك القوة الصورة النوعية للفلك و القوة اسم لمبدأ التغير من شئ في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متباعدة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل الاول لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشئ الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشئ الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لبسيط الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والهيولى ان لا يكون صورة الكل والشكل لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزء له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزء للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجب الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجب ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلهما لكونه جزء حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ففي بعضها تكرر لفظ صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظ صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المتقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل فيكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي **قوله** فهذا الرعي عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحلها وتتجزئ **اقول** اريد ان الحامل للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول بالقبض السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزية معها بطريان الانفصال عليها **قوله** واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة واحدة لم يصر كلا وغير كل لحجب ذلك الغرض لكن لنفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان ينتحى شيئا معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان

يقال

الشكل

بمهمله

ومعناه لا يكون

او شبهة

ان يقال ههنا لحقها من غيرها شئ يجب امكان و قوة ما او صلوح موضوع لحوق ما سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة **اقول** يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا عما فضلا عما يلزمها لان نفس الطبيعة واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم يصر كلا وغير كل لحجب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل و هذا هو الاصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل و تقديره لم يصر كلا وغير كل لحجب الغرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان ينتحي خلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شئ من غيرها يعني من الفاعل ثم قال يجب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال وصلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين و قيد بها ههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف الكل الجزء في الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة مخالفة في الكلية والجزئية وح ان احتاجت الى مادة لتسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وجزؤها تخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف وهي تختلف بذاتها فيختلف بغيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم

والتأخر لذاته ولهذه الاشياء متقدمة ومتأخرة بسبب علة كما سيأتي
بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المواد
ولم تحتج هي الى غيرها تنبيه هذه الهيولى انما تناله الوضع من قبل الا
قتران الصورة الجسمية بها اقول يريد لتبين كون الهيولى ذات
وضع هي لا تقتضيه ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه
مسئلة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية
لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان
اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو
هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث
يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه
الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول
والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع
ويتبين منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي
بعد قوله ولو كان له في حد ذاته ذا حيز الخ لو كان للحامل وضع وهو
قائم بذاته حال عن الصورة فلا يخ اما ان يكون منقسما على الاطلاق
وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان
بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حيز وقد كان حاملا له هذا
خلف قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة
وهذا هو القسم الذي لا يكون فيه الحامل منقسما على الاطلاق
فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به لكن الحامل ان كان
بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى
اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي
الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بالاينقسم من جهة ذلك الامتداد
لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه
فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع
غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة ممتدة
اليه وتتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد قوله نقطة ان لم تنقسم

من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة

البتة

البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المقطع
لا يخ اما ان لا يكون ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخ اما ان
ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير
الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى تقدير الثالث سطحا
وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلاثة واذا فرض احدها
ماخذ الاشارة لم يبق الا اثنين فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات
وضع بانفرادها لم تطلق وبطلان كونها احد هذه الاشياء بيّن
في تصورها مهيأ بنها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة
الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل
والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها والا لكانت جزء
لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فلا يكون فهي ليست بنقطة ولوضوح
هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج
الا الى التفسير تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا
وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع بخصوص
فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك اقول
يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبتبيين
القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا
لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة
لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ح ذات وضع
بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخ اما ان
لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل فان تحصلت فلا
يخ اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول
والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا
محال لان ذلك الموضع اما ان يكون اولى بها من غيرها او يكون
اولى فان لم يكن اولى وكانت متساوية النسب الى جميع المواضع
كان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور
المتساوية من غير مرجح وهو مح بالبديهة وان كان اولى بها فا
لاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت

لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها بط م

لان الجسم لا يوجد في جميع الامكنة ولا لا يوجد في حيز ما

مستلزمة الترجيح بلا مرجح

بذلک وهذان قسمان وهما ایضا محالان مع ان لکل واحد منهما
نظرا فی الوجود والنتیجة اوردهما واورد نظیرهما وبین الفرق بینها
وبین النظیرین واعرض عن ذکر الاقسام المحالة بالبدیهة للایجاز
اقول فلیس یمکن لنی یقال لنی ذلک لان الصورة لحقتها هناک
کما یمکن ان یقال لو کانت فی صورة توجب لها وضعا هناک او کان
قد عرض لها وضع هناک ثم لحقتها الصورة الاخری واما الذی یمکن
فیما نحن فیه لانها مجردة تجب بهذا الفرض اقول هذا بیان امتناع
القسم الاول والفرق بینه وبین نظیره اما بیان الامتناع فبان هذا
لا یمکن لان الهیولی قبل الصورة کانت غیر متعلقة بالموضع الذی
حصلت فیه مع الصورة فلا یمکن ان یقال ان ذلک لاجل حصولها فی
ذلک الموضع انما کان لان الصورة لحقتها هناک وذلک لان الهیولی
لم یکن هناک ولا فی موضع آخر ثم اشار بقوله کما یمکن لنی یقال الی
نظیره فی الوجود وهو لنی یکون الهیولی فی صورة توجب لها وضعا
هناک کجزء من الهواء مثلا فی موضعه الطبیعی فان صورته الهوائیة
توجب لمادته وضعا هناک او کان قد عرض لها وضع هناک کجزء من الهواء
البعید اخرج بالقسر من موضعه الی الموضع الطبیعی للماء فعرض لها وضع
هناک ثم فسدت صورته الهوائیة بسبب عروض وحدثت صورة الماء بدلها
هناک فحصلت الهیولی مع الصورة اللاحقة بها فی موضع خاص
لکون ذلک الموضع اولی بها والاولویة کانت حاصلة قبل هذا اللحوق
بسبب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما
لیس یمکن فیما نحن فیه لانها مجردة تجب بهذا الفرض الی الفرق المذکور
وقوله ولیس یمکن ایضا ان یقال ان الصورة عینت لها وضعا
مخصوصا من الاوضاع الجزئیة التی یکون لاجزاء کل واحد منها مثلا
کالاجزاء الارض کما یمکن ان یقال فی الوجه الذی ذکرنا من تخصیص وضع
جزئی بسبب لحوق الصورة وهناک وضع جزئی لحوقا یخصص
اقرب المواضع الطبیعیة من ذلک الموضع کالجزء من الهواء البعید
فیکون موضعه الطبیعی متخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب
مکان من موضع طبیعی للمیاه مما کان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء

قد یمکن بهذا الاخیر
بعض قسم الاول مع المحال لانه یجوز
بالبدیهة لان المتوقف بهما حتما
کون الهیولی مجردة بخلاف
التقسیم الاول من الشقوق المحتملة
الثانیة فلا یحصل التناقض بین
العبارتین ۱۲
کالحرارة والبرودة ۱۲

وانما لا یمکن

وانما لا یمکن هذا ایضا لانا جعلناها مجردة اقول وهذا بیان امتناع
القسم الثانی وهو لنی تحصل الاولویة بعد لنی تلحق الصورة بالهیولی
وبیان الفرق بینه وبین نظیره فی الوجود واما بیان الامتناع فهو
ان نسبتها الی جمیع المواضع التی یقتضیها الصورة التی
یلحقها فهی اذن یکون متساویة النسبة الیها تجب ذاتها وتجب الصورة
ویستحیل حصولها فی بعضها وهو المراد من قوله ولیس یمکن
ایضا ان یقال ان الصورة عینت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الجزئیة التی یکون لاجزاء کل واحد مثلا کاجزاء الارض وانما قید هذا
القسم بهذا القید لئلا یتوهم ان الصورة النوعیة التی یقارن الصورة
علی ما سنذکرها انما یقتضی تعیین الموضع لکون کل صورة نوعیة
مقتضیة لحیز مخصوص دون غیرها وذلک لان للحیز الطبیعی اجزاء کثیرة
وحصول الهیولی مع الصورة فی احدها دون غیرها یقتضی اولویة
فلاجل هذا خص الغرض بالقید المذکور ثم اشار بقوله کما یمکن
لنی یقال فی الوجه الذی ذکرناه الی نظیره فی الوجود وذلک الوجه
هو المثال الاول الذی کان الوضع السابق واجبا لا عارضا
یجب الصورة السابقة اعنی فی جزء من الهواء الذی کان فی موضعه
الطبیعی ثم صار ماء فقصد الموضع الطبیعی للماء لوجود الصورة
المائیة فیه وانما لم یقصد ای جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذی
هو اقرب اجزاء الموضع المائی للموضع الاول فیخصص ذلک
الموضع الجزئی به بسبب الوضع السابق وهو معنی قوله بسبب لحوق
الصورة وهناک وضع جزئی ای بسبب لحوق الصورة حال وجود
وضع جزئی هناک فههنا سببان احدهما الصورة المائیة وهو
سبب لقصد الموضع الذی للمائی مطلقا والثانی الوضع السابق
وهو سبب لتخصیص الموضع الجزئی منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما
لا یمکن هذا ایضا لانا جعلناها مجردة الی الفرق بینهما ولما بطل
القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمیة فی الهیولی
المجردة وتبین من ذلک ان حلول الصورة فی الهیولی لا یجوز الا علی
سبیل التبدل بان یکون حلول اللاحقة عقیب زوال السابقة

فیخصص

ايراده

واعلم ان فايدة ايراد النظر سد باب المعارضة بها وذلك
بان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها
الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض
بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لامحالة
الحصول في موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصيص
الهيولى المجردة به ثم لمن اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل
ثمة وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضي الحصول
في احد اجزاء امكانها الطبيعي لابعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة
والوجه في تخصيصها باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد
الاحياز الممكنة فيجاب بان تخصيص الوضع السابق انما هو يفيد
تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص
وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح اولا ان الاشكال الذي هو ان الجسم
العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه
بها فلم لا يجوز كون الهيولى اذا اتصفت بالجسمية في وان كانت غير واجبة
الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون
كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحق والهيولى
الخالية عن الصورة ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا الاشكال ايراد ليس
في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال
تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها باحد الاوضاع
الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك
الاوصاف لمن تخصصت بوضع فهي غير متجردة وان لم تتخصص فنسبتها
مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة تذنيب فاحدس من هذا
ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة الطبائعية ذكر الفاضل
الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة بانها حالة الانفكاك
اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في فصله ثم ابطل الثاني
في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان يكون تحصل في جميع كل
الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض لنقض الاولين منها لظهور
فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس المطلوب

ههنا ه

تذنيب كـ

وفي نسخة الجرمية

كانت

تحصل ه

ولم يصرح

ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على الشق الثالث القسمين المحذوفين
واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة
بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل بالذات
على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة وينعكس بعكس النقيض الى
ان الهيولى المقترنة بالصورة لا يكون مجردة اصلا فيعلم ان الاجسام
هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه والهيولى قد
لا تخلو ايضا عن صورة اخرى اقول يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي
تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة
فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن بهذه الصور معا بل
تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا
دائما بل ربما يقارنها وقتا دون وقت اورد الشيخ لفظة قد التي
تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى
لما يقارنه من الصورة النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها
عن جميع تلك الصور واجبا قوله وكيف ولا بد من ان يكون اما مع
صورة توجب الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع
صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجسمية اقول
اي وكيف تخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها
قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم
للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بالعسر وهو
اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك
كله وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة للاجسام لانها
فهي انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجسمية المتشابهة
في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا
لما ينفعل كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختصة ببعض
غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق
تتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لا
فتقتضيها ما هو يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل
والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل

غير مجردة عن

قوله م

من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله وكل لا بد له من
استحقاق مكان خاص ووضع خاص متعينين وكل ذلك غير
مقتضى الجسمية العامة المشتركة فيها اقول الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين
او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن
جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم
يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيهما طبيعته على ما بين
في النمط الثاني فاذن لا بد لكل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص
او وضع خاص متعين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما
وانما اقتصر على المكان وجعل الوضع في مقابلة لئلا ينتقض الحكم جزئيا فان الجسم
المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم
ان الصورة تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول
الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
يكون مناسبة للاين وهكذا في ساير الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك
الاعراض ~~لئن يكون الجسم~~ يجب سيجيء انما هو عن حصوله في
ذلك الاين فمما يوضح ذلك تفاوتها في بعض الاجسام مع زوال
الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه
الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر وتبعيته
والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض
الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة
فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات
في مادتها المشتركة بسبب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف
قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها
من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض
ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وساير الا
حوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم
فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام
انواعا وصدور الاعراض المذكورة في لتبيث الاستعدادات ولا
المواد لك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه

لانزول

لانزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة
ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون
محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كون لما يكون
محلا ثم قال ولكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور
وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور
اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية سهولته
فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما للسهولة ومبدا العدم
يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه
الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة
بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن
القول بلزوم هذه الصورة للجسمية غير معقول بل الواجب ان
يعكس وتجعل الجسمية لازمة لصورة الفلك وح يسقط التقسيم
المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما استنادها الى المحل
على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل
بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة
ليست بعدمية اما الآنية فظاهرة واما الباقية فعلى ما تبين في
مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام اما المعارضة
اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة
لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن صورا
وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر للاعراض مختلفة غير
مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك
ساير الابواب من غير ان يكون يصدر البعض بواسطة البعض
يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول
بان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم
الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني
ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة
اليه فهذه الصور تقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثير عن الغير
بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه

او بالعكس ١٢

اى عدما للمقتضية سهولته ١٢

او بالعكس م

اى الاعراض ١٢

ومنها م

خاص م

متعينين ل

الفلكيات م

بالكيفيات م

بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك
واعلم انه ليس يكفي لبعض وجود الحامل حتى ينبعث صورة
جرمانية والاوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله
الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر
والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية
محتاجة في وجودها او تشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود
عن التناهي والشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل
انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لما كان
الاقدار والاشكال متناهية اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات
مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يتضمن جوابا عن سؤال
يذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك
عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او
للحامل والزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير
مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما
استدل على اثبات الصورة النوعية باختلاف الكيفيات فكان
لقائل ان يقول لو كان الاختلاف والاختصاص بكل كيفية لاجل صورة اخرى
لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان
الجواب عنهما واحدا اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الا
ختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للامور
اللاحقة فقوله لا يكفي البعض وجود الحامل حتى ينبعث صورة جرمانية
اخرى تتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون
الماهية والتشابه المذكور هو التشابه بالمقدار والشكل التشابه
الجزء والكل فان الجزء والكل يجب ان يختلفا مع وحدة المادة القابلة
للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار
والاشكال الى معينات اي الى مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى
علل الماهية والحقيقة بل يحتاج الى علل يفيد تغايرها حتى انفصالها
عن العناصر الكلية قوله احوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول
واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا

على قواعد الشيخ من غير احتمال الذي اوجبه الفاضل الشارح

اشاره ٤

ان يكون ح

قوله م

از ذكر فاضل الشارح والجواب عن سؤال مذكور ودليل

لكنه

لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا
اكثري فان الاشخاص من حيث انها تماثل تحتاج الى علل يتبدد وجودها
لتصير بانضيافها الى سائر العلل عللا لا تتماثل ويريد بالمعينات و
الاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية
والاحوال الارضية التي هي الصورة السابقة والتغيرات الطبيعية
والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما
الحامل فهو علة قابلية **قوله** وهذا سر يطلع منه على اسرار اخر اقول
قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع
منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه
لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها في الحادثة ولا نهاية ليكون تلك الحركة
سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا التعريض
هو الجواب عن السؤال المذكور **اقول** ومن تلك الاسرار التنبيه
لوجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول
الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام
وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه
في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان
تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة واما ان يكون تلك الصورة هي
العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى مطلقا او يكون الصورة
آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة
لمقيم باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او يكون لا الهيولى يتجرد عن
الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون
معا جابه الاخرى من الاخر بعكس بل يكون سبب ما آخر خارجا
عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر **اقول** يريد بيان
كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين
ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت
تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او
الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما
محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى

الانقلابات من الحركات الفلكية

عظيم م

وكنه م

آخر م

فهذه الاربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة
تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون
آلة او واسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها
عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء علة الهيولى **واقول** التلازم عند
التحقيق لا يقتضي الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او
بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا
ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة
موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بانتساب الى ثالث كذلك
فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن
الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس
احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث و
يتمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فان الشيخ لم يتعرض
لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون
احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للو
جهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلة لما لم تكن علة
موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال
ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم
الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ
لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب
الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي
ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين
علة للآخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على
ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء
غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى رسم الفصل بالوهم والتنبيه و
فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع
ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل
واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره
الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل

الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف
انها مفتقرة اليها في وجودها الا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم
بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال
الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس الاسباب ذاتها ذات
المعلول لها كالباري تعالى والعالم قال وفي قوله مقارنة الصورة
شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة
الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان
اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما
فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة
ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة لكن الافتقار
متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون
الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى
اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته
توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى
مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل
اي في تشخصها مفتقرة اليها ولا يجوز ان تحتاج في اتصافها بصفة
ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى
وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك تأخرها عما يتأخر
عنها ثم قال وبهذه الفضيحة تبين ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى
مقارنة الصورة مفتقرة الى الحجة لان الذي مر هو ان الصورة لا تخلو
عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى
مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل
يكونان متضائفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان
يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين
واقول اما تلازم المتضائفين فقد تبين انه ليس على وجه لا
يكون لاحدهما تأثير في الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان
يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد
التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في عليته قال والفرق بين

الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا يكفيه
موجدة الا ان الايجاب فيها متوقف على توسطها والمتوسط قد يكون
موجدا كالعلة القريبة **واقول** الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في
منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلول تفيض علة لغيره
من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين فيه معلول والآخر علة
بعيدة والواسطة علة قريبة قال **وقوله** او يكون لا الهيولى
تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى الى آخره اشارة
الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد
ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال انه يثبت التلازم فليس احدهما
بالعلية اولى من الآخر والى الثاني بقوله وليس احدهما اولى بان يكون
مقاما به الآخر من الآخر بعكس بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين
على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء **واقول** لو كان مراده
ذلك لكان غنيا عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير
الاستغناء من الجانبين لا يبقى التلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته
ويكون قوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة الى قوله بعكس
اشارة الى القسم الاخير على ما نظنه الجمهور وقوله يكون سبب
آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وفيه لذلك القسم الى قسمين
قال ثم يتشكل لغفلته الاقل انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر
ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم
كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام
كل واحد مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن
ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان
واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله يقيم كل
واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لان
مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم
وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول
بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض
الاقسام محذوف **اقول** الشك الاول حق وما ظنه الجمهور قد مر

اشارة

الا الآلة كما ذكرنا
بالنسبة الى المصطلح عليه وهو العلة
القريبة بما يلحق الاول بالنسبة
الى الواجب تعالى ١٢

[illegible]

منهما

منهما

اشارة الى فساده وبيان لقبول البسط والثاني غير وارد
لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما **اشارة** اما الصورة
التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود
الواحد المستمر للهيولى لانها ولا آلات او متوسطات مطلقة بل لا بد
في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين **اقول** صور
العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها
الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت
جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها
على ما سيأتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية
فلامتناع الخرق والالتئام عليها واما النوعية فلامتناع الكون
والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صورة العناصر لا يمكن ان
تكون عللا مطلقة ولا آلات ولا متوسطات مطلقة للهيولى وذلك
لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات
المطلقة لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصورة المذكورة في
الفصل لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان
من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل
لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين
من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قوله** وفيه سر آخر
السر هو دلالته بهذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى
والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض الهيولى
عند الانفراد بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع
وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة
من حيث انها صورة ما لا من حيث هي صورة معينة او من حيث
طبيعتها النوعية الموجودة من حيث خصوصيات الاشخاص
ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم
يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بافرادها
فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد
فيعلم ان هناك شيء آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد

الصورة شريكة لعلة الهيولى
التعاقب بها لكن
وكون سبب ما خارج يقيم احدهما مع الآخر
او بالآخر ١٢

منهما

وجوده

ثم لكن الصورة قد تنعدم
ويبقى المادة فانما يحتاج
الى الصورة صح

فتعلم

دائم الوجود يتضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع
منها للهيولى علة واحدة بالعدد دائمة مستمرة الوجود معها
وربما كان ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصورة
المتعاقبة يتخصص بسبب شيء فشيء بدعامات متعاقبة يزيل واحدة
منها ويقيم منها اخرى بدلها فيأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ
المفارق سنذكره في هذا الموضع **اشارة** يجب ان يعلم ان الصورة
الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا **اقول**
يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من النوعية سواء
كانت عنصرية او فلكية ممكنة الزوال او ممتنعة فانها لا يكون علة
مطلقة ولا واسطة مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح
الحجة المذكورة مبنية على مقدمات اربع الاولى ان المتأخر عن المتأخر
عن الشيء يجب ان يكون متأخرا عن الشيء سواء كان المتأخر بالذات
او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون
مع المتأخر عن الشيء يجب ايضا ان يكون متأخرا عن الثالث وقد
استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا
الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام
المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات والذي
مع الاجسام المستقيمة الحركة او المتقدمة عليها والمتقدم على
المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب
حيث بين انه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي هو مع عدم
الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم بسبب ذلك ان الفلك
الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم
على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون
قبل وما مع القبل يجب ان يكون بعد وعلى الفرق مشكل **اقول**
المعية يطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما من
حيث التصور او من حيث الوجود كالجنسين المتضايفين والشكل
في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم
لا يصاف الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير نفي الخلاء امرا

مغايرا

مغاير الى في التصور وقد يطلق على المتضايفين بالاتفاق كمعلولين
اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا
يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين
ولا اشكال في وقوع اسم المع في الموضعين بمعنى واحد فلعل
الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا
ان الجسمية لا ينفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان
الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن
غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء
او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية
او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي
متأخرة عن الحدود والمتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار
والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل
متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها **قال** والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية
علة لهما فهما اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون
متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق
ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة
عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على
الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك
الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء
علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة **اقول**
هذا البيان يبعد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا
ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي والتشكل بل انها
انما لا ينفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة
المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء
في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين
عنه فاذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة
من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر

بكفينا في هذا الموضع قال الرابع ان التناهي والتشكل من توابع المادة
وتغيره ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى
متقدمة على التناهي والتشكل وهما متقدمان على الجسم او موجودان
معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما هو مع
الصورة وعلى التقديرين فالهيولى فلو كانت الصورة علة يلزم لكن يكفي
متقدمة على الصورة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها
على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان
الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة وحاصل لكن الذي
قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قايم بعينه في كونه شريكة
العلة **اقول** قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث
كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من كونها صورة
ما متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى وجب
ان يكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما
لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المتعين كما مر وبين ان تعين الصورة
متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة
على تشخصها وسياق هذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى
تفسير المتن **قوله** ولو كانت سببا لقوامها مطلقا
لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود
الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى **اقول** وفيه
اشارة الى ما ذكرناه من ان السابقة بالوجود هي المتشخص
قوله وكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة
محصلة الوجود سابقة ايضا الهيولى بالوجود معناه لكن
الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على
الهيولى وكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي
هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى
لان السابق على السابق سابق **قوله** حتى يكون بعد ذلك للصورة
وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظ وعلى الرواية
الثانية ان علية الصورة يقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا

فلو كانت الصورة علة ح

ولنرجع الى ح

حيث

اي وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك ح

الملتفت بحر به ذلك

حتى يحصل

بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون
علة لذلك الشيء فلما توقع بهذا الاعتراض صح ذكر ما يتبين به ضعف
هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها
فهذا ما عندي في هذا الموضع **اقول** هذا الكلام لا يناسب ما ذكره
الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدرنا انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان
يكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها
سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود
محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة لها على الروايتين جميعا
اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير
مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة
فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة
المتشخصة اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا
سبقت بما يقارنه وجودها فكيف يبقى على ما يقارن وجودها
وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته
ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة
فكأنه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا
التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر غير الذي ساق البرهان اليه وهو كون
الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ اشار الى ان نفي
المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان
يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا في الوجود بل قد يكون الشيء
معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالزوجية للاثنين وليس الامر ههنا
كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله
وان كان لنفسه ليس من احوال العلة لماهيته على ان المعلول المقارن
لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون
معلولا لا يكون الماهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه فيكون
معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات
الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود
عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير مباينة ولم يكن

في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ ح

غير وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك ح

بوجودها سبقت ح

وذلك هو المحال ح

اي غير ذلك المحال الذي هو تقدم الصورة بوجودها على الهيولى ١٢

لهما

شئ من جنس هذا الكلام مذكورا فيما قرّ في الكتاب اشار الى امكان
وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن و
في الخارج معا لقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل
في الوجه ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان ههنا فظهر من هذا البيان
ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان
الحجة المذكورة متعلقة به لانه يوكدها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة
قوله ولكنه قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التى لا يوجد الصورة
الجرمية فى حد نفسها الا بها او معها قال الفاضل الشارح معناه مامر فى المقدمة
الثالثة **قوله** وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك قال معناه مامر فى
المقدمة الرابعة **قوله** فتكون الهيولى سببا من اسباب مابه او معه تتم وجود
الصورة السابقة يتمه وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس
للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا بيان
الخلف وقد نريد بقوله ما به تتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل
كانا مما به تتم وجود الصورة لا منهما فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود
الصورة كما هو ذهب اليه والبلاء **وهم** او لعلك تقول اذا كانت
الهيولى محتاجا اليها فى التشكل للصورة وجودها فقد صارت الهيولى
علة للصورة فى الوجود السابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها
محتاجا اليها فى التشكل للصورة وجودها بل قضينا بالاجمال انها
محتاج اليها فى وجود شئ توجد الصورة به او معه ثم تخلص بما بعد
هذا الجواب الى الكلام المفصل قال الفاضل الشارح هذا سوال على
الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها وجودها الا
بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون
الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشئ
اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون وتخلص القول فيه
يستدعى تفصيل الاحاجة ههنا اليه قال ولقائل ان يقول القول بان
الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة
شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة
وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على

الصورة

ما لم يعقل بحيث الضم
شيئيته وجود تشخيصه

او معه م

ظاهر م

اي لم الاحتياج مطلقا م
له لا يلزم الدور

اليه

يكون ع

بل ينبغي في الاشارة
الآتية بلا فاصلة ١٢

على الصورة فبطلت حجتك السابقة **وقوله** اثر يذهب الى ان الصورة
من جنس هي صورة يكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها فى جنس
من شخصه محصلة فى الخارج يكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى
هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا
لم نقض لكونها محتاجا اليها فى التشكل للصورة وجودها لم
نقل هي العلة الموجبة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها
وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها فى وجود شئ توجد
الصورة به او معه اى قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى فى وجود
التناهي والتشكل اللذين بهما تتشخص وتتحصل الصورة بهما او معهما
موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن هى اعنى الهيولى متقدمة
على ذلك الشئ وعلى الصورة المتشخصة بذلك الشئ من جنس اتصافها
به لا على الصورة من جنس هي صورة ثم تخلص بما بعد هذا الى الكلام
المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر على وجه لا يلزم الدور
على ما قلنا **اشارة** انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت
المادة فان لم تعقب ببدل لم يبق المادة موجودة فيعقب البدل
مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس لواجب ان تقول ويقيم
البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت لان الذى
يقوم فيقيم يتقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة
لا يمكنك ان تدبر الاقامة **اقول** يريد بيان كيفية تقدم الصورة
العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث تقدمه
على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة
علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثالث من
الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب بها وهو ان يقال الصورة
محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة
التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة فى الوجود عن الهيولى
وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم تحصل
عقيبها فى المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة
لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذى عقب

المتصفة

تحتاج م

ع

المعقب هو الواجب او العقل الفعال

الى فيه م

الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لو
جود المادة وبواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا
ان ذلك المتعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق
ان يقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد
لم يكن حافظاً لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت
تقوم اولاً ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بيّنا ان
الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما
سابقاً على وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان
تدبر الاقامة **قال** ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما
مضى لان في بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت
كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة
على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدماً بوجه
ما على الصورة وتمسك آخر وهو ان قوله المتعقب البدل مقيم لا
محالة للمادة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا
ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فتخصصه بال
اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل
اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر بدلا للماضي ثم لا يلزم ان يكون
هذه الاعراض صوراً مقومة للمادة فعلمنا ان المتعقب البدل
لا يجب ان يكون مقيماً للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان
انما يصح في بعض الاشياء وبالزمان و **اقول** لما بيّن في هذا الفصل
كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس
لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت
متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات واما بالزمان
وهو محال وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون
الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة
من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل
من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة
قيام كل واحدة منهما عن الآخر ثم انه جعل الصورة من حيث صورة

ليكون ح

سابقة

سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث
هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى
قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلا ومعطيا للوجود
واما الشك الاول الذي اورده الشيخ فينحل بما ذكرناه من ارادة كيفية
تقدم احدهما على الآخر واما الشك الثاني فليس بوارد لان
امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياجه الى الاين لكونه جسماً
في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو
اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث
هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما
قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صوراً فقد يدل على انه
ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط و
هذا سهو من باب ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل
مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهراً
محلا لمادته وهذه اعراض اقامت اعراضاً لا انها اقامت اجساما
متشخصة الا في جسميتها بل في تشخصها بما العارضة لجسميتها
ولذلك سميت مشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه
واما قوله فعلمنا ان متعقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة
بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا
كون متعقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك
لا ينافي اقامة المادة بالصورة **اشارة** ليس يمكن ان يكون
شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما
متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه **اقول** يريد بيان امتناع
القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان
يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر
او مع الآخر فانه يناسب الامور المذكورة في الفصل المتقدم و
بدأ بما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه اوضح فساداً و
لان الثاني راجع اليه ايضاً ولفظ الكتاب ظ وهذا هو القسم
الذي جعله الفصل الثالث ثالث الاقسام الاربعة التي اوردناها هو

المذكورة ح

بلغ

قوله ولا يجوز ان لا يكون شيئان كل واحد منهما بهام مع الآخر فرده
لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما
وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فثلث
كل واحد منهما تأثير فان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه
وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمل الفاضل الشارح على
القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردنا هو وهو كون
كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر لا
منهما غير محتاج الى الآخر وبيانه اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه
او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما
منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثير فلا
ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه
والحاصل ان هذا القسم الثاني يرجع الى عدم التلازم او الى
الدور المذكور قبل اجل هذا المعنى ذكرنا قبل ان المعلولين المنتسبين
الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون
بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض
الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان
كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما
مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة
الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان
يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف [illegible] وان كنتم لا من الموجودات
فان الاضافات لا يوجد الا معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة
الى الآخر لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لاستغنت
عنها فلا يكونان معا ولزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان
قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى الحصار
في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون
الشيء غنيا عن غيره ليس الا امكان وجوده مع عدم الغير وكون البيان
هذه الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى
برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما

بلغ

بهذا القسم هو ان ذات كل واحد ع

[illegible]

٣٥

واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه
هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا كما ألزمه بل هما ذاتان
افادتا تألف كل واحد منهما صفة تنسب الى الآخر وتلك الصفة
هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته
بل في صفته تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا انما اذا اخذ
الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور لحدثت جملتان
كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى لا في كلها بل في بعضها الغير
المحتاج الى الجملة الاولى أي الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في نفسه
كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى
الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك ان المعية
التي يكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل بمعية
عقلية بعينها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة يناسب
هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور
ويخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى و
انما لم يكن تعلقهما تعلق تضايف لان المتضايفين لا يمكن ان
يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة والهيولى
وجودهما الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لها بعد تعقلهما
كما في سائر انواع المضاف المشهور **قوله** فيقتضي انه انما يكون التعلق
من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان في درجة
التعلق والمعية سواء **اقول** قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم
الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى
ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا بطل القسم الاخير تعين
الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة
او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل الشيخ منها قسمين
وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة **قوله** وللصورة في الكائنة
الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو **اقول** انما خص
الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة
على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها

كالاب والابن مثلا

الى الآخر لا الى كلها بل الى بعضها [illegible]

بلغ

تعقلهما

منهما

اي العنصرية

في الفصل الثالث لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئاً آخر في العلية
والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة معينة فانها من حيث تلك
الحيثية مبقية الوجود للهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك
على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصلي
وعن معين بتعقب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى **اقول** لما ابطل
الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق
فصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في
الفصل السابق وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو
وهو الذي سماه سببا اصليا وانما سماه اصليا لانه المستلزم الوجود
المستحفظ لوجود جملة العلة على ما مر فانه لانه الذي يفيد اصل وجود
الهيولى من كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود
المستفاد منه الى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت
دائم الوجود مفارق عن المادة وعن ما يتعلق بها من الجسمانيات
والابعاد بعض الحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجيء ذكره
وبيان صفاته واما المعين بتعقب الصور فهو السبب الذي يقتضي
تعقب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة
بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو معين السبب الاصلي في اقامة الهيولى
المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين
هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة
لقبول الصور المتجددة المتعاقبة **واقول** انها ليست بكافية في
تعقب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي في ذلك لان
العلة المعدة ليست من العلل الموجبة الموجدة بل يحتاج في جميع
ذلك الى مفيض اصل وجود الصور كما ذكره هو ايضا في كلامه
وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصلي بعينه على ما سيأتي في تقرير
بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها
ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة
المتجددة هي مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة الصور فهو ان
يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصلي ايضا داخلا في المعين من وجه

ويحتمل ايضا

ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة
ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصلي وعن معين لتحصل وجوده
عن السبب الاصلي بتعقب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب
الاصلي ولعله سماه اصليا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط
والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية
مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى
يريد به اجتماع السبب الاصلي مع الصورة من حيث هي صورة لان
العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر
فاذن الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الاصلي في اقامة الهيولى بما هو ماهية الصورة
يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان
بالفعل بما يخالفها في الاحوال النوعية **قوله** وتشخص بها
الصورة وتشخصها يحتاج الى تشخص بالصورة على وجه يحتمل
بيانه كلام غير هذا المجمل قال الفاضل الشارح لما اشار الى كيفية تعلق
وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص
كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما
مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما
يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كان لمادة اخرى
لزم التسلسل فزعم الشيخ هنا ان كل واحد منهما اعني المادة و
الصورة يتشخص بالآخر وهذا يقتضي الدور لانا نجعل ذات
كل واحد منهما علة لتشخص الآخر ولقائل ان يقول ان تشخص
كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد
منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات
الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود
وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك
بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف
على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا في التشخص **اقول** تشخص الهيولى
بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها
لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها

صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لجواز
الا يحتمل ان هذه الصورة لم تفتقر هذه الصورة بعينها الا لاجل الهيولى احدهما
من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه
الهيولى وتتعلق بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل
ان يكون بهذه الهيولى وان لم يكن بهذه الصورة فاذن تشخص الصورة
بالهيولى يكون من حيث هي بهذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني
ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة
وفاعلا للتشخص بل نقول ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص
فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة
للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل
الفاعل هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين والمتى وامثالها
المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى
المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة
المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه
المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح ان الشيء المطلق
غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوخذ
بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق
كما قرروا والاول موجود في الخارج وفي العقل واليه ذهب
والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال بصحيح لا
انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية
فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور
الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث
هي عقلية **وهم وتنبيه** او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما
يرتفع بالآخر فهو كل واحد منهما كالآخر في التقديم والتاخير
والذي يخلصك من هذا الوهم تحقيق هو ان العلة كحركة يدك
بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول
فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي رفع
حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة

يدك كانت

يدك كانت رفعت وهما معا في الزمان ورفع العلة ووجودها
متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما **اقول** لما ثبت
ان التلازم بين الصورة والهيولى بحسب احتياج الهيولى الى الصورة
من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في
الرفع فليس احدهما بالتقدم او التاخر اولى من الآخر وهذا الشك
لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين
العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون
من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات
اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان
في جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجد بهما معا اقدم من ايجاب
المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول **تذنيب**
يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما يفارقه صورته
في تقدم الصورة بهذه الحال **اقول** الجسم الذي لا يفارق صورته
هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات
ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون
من الجانبين على التساوي وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون
كائنا من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى
لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى
او واسطة او آلة او جزء علة والاولان باطلان كما مر فهي اذن شريكة
لسبب اما ان يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت
بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا في شيء واحد وهو انا بينا في
العنصريات ان الهيولى ليست المحتاج اليه بان قلنا ان الصورة اذا زالت ثم
تزلزل وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا
لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا ان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان
كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر
على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد واقول
وتتفاوت الحال فيهما ايضا من وجه آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة
في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل

مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الآن بيان الحال فيها لا يختلف بهذا التفاوت **قال** الجسم ينتهي بسيط وهو قطعه والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه **اقول** الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط وتتصل بها في الشبه نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع له بعد هو طول بلا عرض والنقطة شيء ذو وضع لا جزء له والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كان مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث المتعلقة بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد بهذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو الجسم التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد يتجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون مع ذلك ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فالقول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به يتناهى الجسم **اقول** التحقيق يقتضي ان هناك ثلثة امور اولها ما به السطح الذي هو المقدار المتصل الذي ذو البعدين وثانيها

على الوجه الآخر يتحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن القرب اولى بان يقع منه في محاذات دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معه في تقدم الجهة ويكون جسمانيا وتردد الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبعه كيف اتفق بل من حيث هو على ما يوجب التحديدين متقابلين وما يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله **اقول** تقرير البرهان ان يقال مع محاذات ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المعينتان بالطبع يكون تعيين وضعهما اما في شيء متشابه خلا كان او ملا او في شيء مختلف فالاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض وغير متباينة وكون الجهتين بالطبع اثنين يجب فاذن الثاني حق وهو لن يكون ذلك التعيين لشيء مختلف خارج مما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد واما من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكل الثنتان بالطبع فانهما انما طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذ بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول هذا الثاني ايضا باطل لان المحدد لجسمين لا يخ اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه

عدم الجسم

الی غایة البعد

فنهایا نهایة

وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث
هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل لوجهين
احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد
البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان
المحدد يجب ان يحدد الجهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات
لا يتناهى بحسب الفرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر
منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد
الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان
الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك بحسب العقل وان امتنع
فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع
والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين
منهما كالكلام فيهما فان علل هذين صار دورا والا تسلسل ولما بطل
هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة بجسم واحد لا من حيث هو واحد على
اي وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهو الحال الموجبة لتحديدين متقا
بلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات
الجهات **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي
ويعاود يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة لا به بل له لانه قد يفارقه
ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه
الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما قبل هذا المفارق او معه فقط
فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا العلية او على فرضه
اقول يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان
تقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم
له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه ان يفارق موضعه ويعا
وده اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة
الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقته موضعه
بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة
يتحرك فيها بالاحالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه
الذي هو الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون

متحدده

نقطتان لا يتحركان هما قطباها والقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم
الدوائر على سطح الكرة التي تتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة
عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان
للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة **قول** واما المركز فعند
ما يتقاطع اقطار او عند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود النقطة
في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهى فاذا
وسط الكرة كسائر مفاصل الاجزاء في المقادير الابعد وقوع ما ليس
بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي
داخلها نقطة فمعناه يمكن ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم
هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يمكن قسمته فيها **اقول** يريد
ان الدائرة لا تصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها
التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار
انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة
فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظ واما
قبل عروض هذه الامور فوجود مركزها في وسط الدائرة كوجود نقطة
في ثلثيها اي كان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض
على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز
ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج
الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل
الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل
قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع
معين وهذا الامكان لا يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع
فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في سائر
النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم
من ذلك الانقسام غير المتناهي بالفعل والقول بان اختلاف الاعراض
لا يوجب الانقسام فاذن الحكم ايضا لا يوجب الانقسام والجواب
ان هذا الكلام فرض للفرض لا يرتفع برفع ... ثبت معناه بل
يرتفع بان لا يفرض في الدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزم منها شيء مما ذكره

وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المشابه له منتصف ولنصفيه منتصف وهلم جرا غير متمايزة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا يرتفع بان يقال انها لازمة وان لم تفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به **قوله** وانت تعلم منها ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل خطا ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها **اقول** اعاد تقريرها ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي بل هو تخييل فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **تنبيه** ما اسهل ما يتبين لك ان تأملت ان الابعاد الجسمانية ممتنعة عن التداخل وانه لا ينفذ حجم في حجم واقف له غير متنح وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض **اقول** يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في حجم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسب النفس هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عن حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حظ لها في العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظيمين يجتمعان انهما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حظ لها في العظم فلذلك لا يمتنع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث

الطول

الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها فوق بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير **اشارة** انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها اجساما ما محدودة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فيتبين ان الاجسام الغير المتلاقية اذا كان لها اوضاع تختلف لكن بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري وليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم **اقول** يريد ابطال الخلاء والقائلون به فريقان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه ان تشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف الخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض جسمين احاطا ما يتخللهما وبتقدير الخلاء الواقع بينهما فان اللاشيء المحض لا يمكن تقديره بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه متجزي على الحدود المفترضة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية **تنبيه** واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد لا تتداخل فلا يحل بعد فيها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سكنت الاجسام فحركتها تنحي عنها ما بينها ولم يثبت لها

لكن بعد بين الجسمين مساويا للبعد الواقع بين الجسمين الآخرين او اقل او اكثر

بعد مقطوع فلا خلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك
باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي تبين في الفصل المتقدم
احديهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى
والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا
اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل
ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا فارغا على ما يقولون
وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف
الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك
الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يتنحى فهو اذن ليس بعدا
مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله
فاذا سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها اي الخلاء ولم يثبت
لها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم
الفصل بالتنبيه لانه لم يشتمل في مقدمة لم تتبين قبله **اشارة** ولعله
تناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة مثل قولنا تحرك كذا الى
هكذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال
ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع اليها اشارة نحو لا شيء فبين ان للجهة
وجودا **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك
الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة كما
سيتحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من
وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها
امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبهما واستدل
الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك
لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو
موجود **اشارة** اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوها الحركة لم يكن
من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون للجهات وضع ما ولها
الاشارة **اقول** يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع ليست
من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس
الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك

لا يقصد ما لا وضع

في جهة

انها ج

لا يقصد ما لا وضع له ثم تبين بهذا القياس ليضم الى صغرى القياس الثاني
من المذكورين وان كان بينا تحت التصديق فانه يكفيه في تلك الامر
موقوفة على هذا القياس وهو انه يقال لكل جهة ذو وضع وكل ذي وضع
قابل للاشارة الحسية **اشارة** لما كانت الجهة ذات وضع فبين البين
ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا
عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد
او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب
الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يكون يقال انه تحرك بعد الى
الجهة او يقال تحرك عن الجهة فان وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فبين ان
الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة الحركة
فيجب الان ان تحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف
بالطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية **اقول**
يريد بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم
بيان الانية على بيان الماهية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان
وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهو على ما حققه
طرف الامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك بوجوب تناهي الامتداد
فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة
والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول ان قسم
الحركة الاخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة
قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة
الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون
قسم اخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس الى ما لا
ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان
الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود
القسمان الاولان والا لجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي يقطع
بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** ولعلك
تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان توجد فقد تحرك المستحيل من السواد
الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان

فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنتهى وان كان يتحرك عن الجهة

العرضين بينهما فرق وليضا فان ما شككت به غير ضائر في الغرض اما
الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة مما ينوى تحصيل ذاته بالحركة بل
مما ينوى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حالا من
الوجود والعدم لم تكن وقت الحركة واما الآخر فلان الشيء لو كان يحصل
بالحركة اما وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول
لا وضع له وذلك غير ضائر في التحقيق بل هو الفرق وعليه بناء ما يتلوه هذا
الفن من الكلام **اقول** الوهم هو منع في كبرى احد القياسين اللذين
اثبتا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد بالحركة ما ليس بموجود وتقرير
المنع ان حركة الاستحالة وهي الحركة في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض
انما تقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه الشيخ بان
احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد
ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني
التزام المنع لان المنع غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة
في الجهة يكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فاما ما يعنينا الا
لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جلي غير
برهانه ولذلك قال على ان الفرق هو الحق **التنبيه الثامن في الجهات واجسامها**
الاولى والثانية الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها و
يحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو
اجسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل
مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل
اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنتعد عما يكون بالفرض
واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك **اقول** يريد اثبات
جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض
في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة وتقوم بعضها
على بعض على زوايا قائمة اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد
طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد
الطولي وتسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت
والفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد

العرض

العرضي وتسميتهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال فاليمين ما يلي
اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد
الباقي وتسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي
وجهه والخلف ما يقابله ثم تستعملها في سائر الحيوانات والاجسام
حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام
بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات
التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم
واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان
الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل
فلها جهات لا تتناهى بالقوة **اقول** وهذا صحيح ثم قال يحاذي بالبعض
المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها بعدد حدودها من النقطية
والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية
ان لم نعتبر النقطة فللمثلث جهات ثلث **اقول** يريد به نسبة بخلاف
ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع
المثلث ليست اطرافا للامتدادات بل امتدادات هي اطراف
السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست منقسمة الى ما لا
يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة
الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه
والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب
تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله
وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك
فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي
رجليه تحتا بل يصير راسه من تحت ورجليه من فوق وكان الفوق
والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الغرض هو ان يصير الجانب القوي
ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا
في القدام والخلف فالاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ليس الفوق
والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان
قيام شخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي

قدم الآخر ولا يتبدل لان ان حصل الاعتبار ربما يقرب من السماء
وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي
راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس
بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر
من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفي بعض قوله ومثل
ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب
الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة
حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق
والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وبما يشبهان اليمين والشمال
يتبدلان بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا
فيفسر قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولا لان اتصاف الفلك بذلك
انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية فالفلك
على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه
واحد قطبيه علوه والآخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ثم
لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما
بالفرض اي فلننتقل وزعه لان الامور الفرضية لا تنضبط **قوله**
ثم من المحال ان يتعين وضع الجهات في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد
من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن
ان يقع بشيء حايط عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا و
المحدد الواحد من حيث هو كذلك انما يفرض منه حد واحد ان فرض
وهو ما يليه وفي كل امتداد تحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات
التي في الطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالمحدد اذن اما ان يقع
لجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع لجسمين والمحدد
لجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والآخر محاطا به او يكون في وضع
الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل
المحاط به في ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد
طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدد بالمحاطة والبعد الذي يحدد بمركزه
سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه

الآخر

عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق و
ان النهاية اضافة عارضة للجسم وانما استدل على ثبوت الاول للجسم
لثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم الاول واما الثالث
فلانه اذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح
واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية **قوله**
والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم حقيقته بل من حيث يلزمه التناهي
بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره
جسما ولذلك قد يمكن قوم ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان
يتبين لهم امتناع ما يتصورونه قال الفاضل الشارح مراده ان السطح
والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم
عن تصورهما حين يتصور جسما غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد
تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة
بالبعض من الجزء والصورة الى الجزء ولم يكن ذلك الا لكون تصوره
قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا
بحدود مشتملة عليهما او لكون الشيء غير مفتقر لتصور اجزائه وكيف
ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول الجواب عنه
ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني
الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالجزء
اجزائه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة تشتمل على الاخيرة
فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم يدل على الصورة والقبول الماخوذ
فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين
اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين ان الشيخ انهما ليسا بجزئين في الوجود
وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه وجزء لا يكون
كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين
لكونهما محمولين عليه فتبين ايضا انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره
عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي
فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل
والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاول والثاني فلما مر واما الآخر

فلا سيما وهو ان السطح لا يفصل الجسم وقال الشيخ معترضا على قوله
من حيث يلزمه التناهي انه يشعر بان السطح يلزم الجسم بوسط التناهي
وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا
باطل لما بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن
المعروض فكيف عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن
ان يجاب بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت
السطح للجسم كالاوسط فى برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته
للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح فيقتضي كون النهاية
من المضاف الحقيقي وهو مناقض لما حكاه عن قريب بانها من المضاف
المشهوري فلعله نسى ذلك ثم انه اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها
بذلك الاعتبار منسوبية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار
حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض له مع وضعه
سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا
يعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط فى
كلامه ولا يبالى اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع
يعرض للامتداد له اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع تابعا له ثم
يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة قوله واما السطح
كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور
والقطبان والمنطقة فانما يعرض عند الحركة والخط المحيط بالدائرة فقد يوجد
ولا نقطة اقول يريد بيان لزوم السطح للجسم والنقطة للخط بعينه
بوسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف
اولا الالفاظ المستعملة فى هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به
سطح واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك
السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد فى داخله نقطة
يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطة
مركزها والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى فى الجانبين الى المحيط قطرها واذا
قطعنا الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة
على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها

نقطتان

متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا
وجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر
هو علة لجهة هذا الجسم الآخر الذى يفارق الموضع ويعاوده
وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون
متحركا فى جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجسم لم توجد بعد
فهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن
الجسم الذى هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدم
او على ما يتأخر عنه مما هو مع الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم
وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه فى بيان ان الصورة ليست علة للهيولى
فهو متقدم على الاطلاق لضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع
فهذا ما فى الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان
يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ
محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعي جهة والجهة
انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة فى تقييد الحركة بان يكون من المواضع
الطبيعية اليه قلنا الجهات لا تتمايز الا ان يكون بعضها طبيعيا لبعض
الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز
الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي
الامتدادات كافيا فى اثبات الجهات التى هي مقاطع الامتدادات
ولهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز
عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة
يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساما
فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلة لجسم آخر كما يجيء بيانه بل
من حيث هى ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف
اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث
هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة
ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد
ولهذا لم يجزم الشيخ باحد القسمين ولهذا لم يذكر الشيخ ان حصول

الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان
يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح الا ليق بما ذكره في النمط
السادس في بيان ان المحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز وذلك لان
عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود
الجهة تأخر عدم الخلاء اللازم عنه والمتأخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم
الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في
ذاته ممتنعا لغيره وهو محال **تذنيب** فيجب ان يكون الجسم المحدد
للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان
له وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على الاطلاق
على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه قط **اقول** يريد ان
يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير خرقي ببيان سائر احواله
فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند
الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان
ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة
كما مر والمراد هنا ما هو احد المقولات وهو هيئة تعرض للجسم
بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع
غير ذلك الجسم اما خارجة عنه واما داخلة فيه كالقيام فانه هيئة
عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى
بعض بحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه
الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس
ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على
الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا
ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة بعض
اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء
الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بحسب الاعتبارات
جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط
محيط بذوات الجهة فهو لا يخ اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون

حكمه في الموضع

بلغ

٤٥

حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان لا يكون محيطا على الاطلاق
بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع
ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا
يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده **قوله** ولعله لا يكون المحدد الاول
الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه
فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات
المستقيمة **اقول** معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون
الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد
موضعه به اي ان كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يحدده فيجب ان
يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على الشك لان غرضه يتحدد به الجهات
كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا او على
تقدير ان يكونا شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق
في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون
محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرفت به وذلك لان المحاط
الذي له موضع يتحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه
متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه فحينئذ اما
ان يتحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا للموضع غيره وح لا يكون هو المحدد
الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذن المحدد الاول هو المحيط
المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد
وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد
بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا
المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المنفصلة التي اولها فان
كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو
المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول
ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى
لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح
سبب التشكك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول بر انه كاف

الطبعي

في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد الا ان يكون
الا ان يكون بالعرض على ما مر وعليه اشكال اوليها ان هذا المستقيم لو
كان الاول متقدما على الثاني خرج تعالى اذا اجتمع للجهة علتان
مستقلتان بالعلية واحديهما اقدم فهما مستندة الى ما هو اقدم
لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من المحوي
والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون للحاوي ارتباط بالتحديد مع
المحوي وثانيها ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود
لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر
الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول محال والا لكانت النار في
حيز ما ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد للمقعر
الذي تطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه
لولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لكونه
اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ واما اما
فلقوة هذا الشك لم الحكم بتلك الاولوية واقول اما وجه تقدم المحيط
على المحاط فقد مر وسيأتي كر بيان آخر واما الشك الثاني فليس بوارد
اما اولا فلانه يقتضي ان لا يكون محدد جهة النار هو النار ومحدد الماء هو
الهواء وهذا مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب
ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء
كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر
ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب
من كون فلك القمر علة المقعر الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد
الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا مع ما يحيا زعلى حيز النار
وليصعد في فلك القمر لحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه
ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابلها فاذن ليس فلك القمر هو المحدد
لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على
الاطلاق فليس المراد انه يطلب لئن يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق
بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع
هكذا وان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع

الثاني

الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره
بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط
الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد
بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة
وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثاني الثاني في المعنى
قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع اي
خليق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو ان يكون
الوسائط بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر
الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد
مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم
امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل
الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان
قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فان لم يكن لمحدد الجهات سائر الاجسام
فلا يكون لنفسه بالطبع وبقي اما ان يكون بالشرف لانه اعظم او
بالرتبة كما مر قوله ويكون متشابه النسبة وضع ما يفرض له من الاجزاء
فيكون مستديرا اقول المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من
اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جزء منها بان يكون
في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن
اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن
هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء
المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع نسبتها
متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز
من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة والبعيد بغير جهة البعيد وبعده
اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على
محددها فاذن يختلف وتتشابه اجزاء الذي في الوضع هو الاستدارة فاذن
محدد الجهات مستدير الشكل اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته
واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع اقول يريد بيان حال البسائط
من الاجسام ونحن قد ذكرناها في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان

وذكرنا بعض تلك المباحث لحاجة فمنها ان يقال انها مبداء اول
لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبداء
المبداء الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية
والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا ويخرج بالاول ما لا يكون
مبداء للحركة والسكون معا بل مع انضمام شرطين هما عدم
الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها
وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا يكون
مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون
مبادي الحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها يكون مبادي باستخدام
الطبائع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند
التحريك لا يخرجها عن كونها مبداء اول لانها بمنزلة آلة لها ويراد
بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك فهو
انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه توجب الحركة
ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم
المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا
المعنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها
لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك
وهو انها تحرك الشيء الذي ليس يتحرك بالعرض كصنم من نحاس فانه
تحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تغاير الطبع
الذي يعم الاجسام حتى الفلكية وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج
واحد من غير ارادة ويخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس و
ذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما
بارادة او غير ارادة فمبداء الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة
وبارادة هو القوة الفلكية ومبداها لا على نهج واحد من غير ارادة
هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية فالقوى الثلث
يسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبداء
التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء
الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب

وبالسكون

قاسر اياها

اذا علم نفسه

اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض
والحيثيتان تقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته
واحدة تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء
الذي يكون المبداء المذكور فيه واحدا لان الافعال الصادرة عنه
واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تتكثر آثارها باعتبارات
مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب
قوى وطبائع اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة
وطبيعة اخرى يتركب من جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط
بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا **قوله** والطبيعة الواحدة
تقتضي من الاشكال والامكنة وسائر ما لابد للجسم ان يلزمه واحدا غير
مختلف **اقول** ومن الاعراض ما لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها
كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم
لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا على ما سيأتي في الفصل التالي لهذا
الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا
على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا
منعها مانع عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف
اقول هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال بان هذا الحكم
ليس بنتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه
بها اشياء مختلفة لكنه لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة
حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول
وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة
الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست
بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع الصغرى القياس المذكور وقولنا
الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة
حيوانية **اشارة** انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم
يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل
معين فاذن في طباعه مبداء استيجاب ذلك **اقول** بيان ان الجسم

واحدا م

مع كبرى القياس المذكور
وهي ان الطبيعة الواحدة لا يصدر
عنها اشياء مختلفة ح

ربدم

الاسطقسات

لايخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما
خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني
وهو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن الشيخ ان يتمثل
بهذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال الجسم
واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات
لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبعه لان الطبيعة
على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولها
واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب
ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كتاثير الحرارة والاناء المكعب
في الماء فان احدهما الصعود والثاني التكعب وقال لم يكن له بد من موضع
معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك
بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الخاص المطلوب اثباتها
وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون
الوضع بمعنى الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه
الى بعض لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى
غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب
من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات
ليس له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب
الاجزاء فانه يثبت للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى
الثالث وهو كون الجسم بحيث تقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه
الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطباع
المختلفة بالطباع فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى
ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وذلك لان
وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض
والسبب اما يكون خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن
ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وفرض
الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو
يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا

طبعه

مختلفة

مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام اما الاول فيقتضي
لشيء يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فهي اذن
امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبائع الاجسام فاذن في
طباع الجسم شيء هو مبدأ الاستيجاب الموضع المعين والشكل المعين
وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب
ذلك لان الحصول في الموضع والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما
القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يكون يعود الى ما يقتضيه
طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما
لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ الاستيجاب كان في جميع الاحوال
مستوجبا لهما **قوله** وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه
وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق
وجوده فيه اذا تكافأت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد
اقول لما فرغ من بيان ان لكل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة
على الاجمال شرع بالتفصيل نحو بدء بالموضع فاعلم ان الجسم اما البسيط
واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى
ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا
كك والمركب الذي يقتضي تجزئة المتمكن يقتضي تجزئة المكان فمكان الجزء
هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع
لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد ومكانه على سبيل الابداع
قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حالة
الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد تركبه التركيب
عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال
وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة وجود الاجسام فلا احتياج
بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات
هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها
وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما الذي يكون احد اجزائه غالبا
على الباقية بالاطلاق او لا يكون والاول لا يخلو اما الذي يكون الاجزاء
التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية
من السفل

او يكون احد الاجزاء غالبا على جميع ما عداه ١٢

او بعض الاجزاء في جهة
مع البعض كالتي من الاجزاء
العناصر على الثاني من الاجزاء الا في ١٢

وح يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب حيزه المكان او لا يكون
فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول
ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه
فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكنه فيه غالب بالاعتبار المذكور
ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على سبيل الاطلاق
ولا مع القيد بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون
ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده
فيه فان ذلك يقتضي بقائه ثمه كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية
من المغناطيس من جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات
عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان
ركبا على وجه يكون كل جزء منهما في مكانه فانهما يتفرقان ويقصد
كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان ركبا على وجه يكون
كل واحد منهما في مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة
هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا كانت تساوت
المجاذبات من المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخرة
كان يجب ان يكون يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام
الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان
كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه
ان يكون في مكانه فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة
الكلام عليه قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط
مستديرا والا لاختلف هيأته في مادة واحدة عن قوة واحدة
اقول لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على
البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا الكون المقتضي لذلك
وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير
الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات
لانها تختلف باختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك
يستدعي بسطا فهو من مباحث التركيب الاتي فان قيل اذا كانت
الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتكن الاشكال

المشابهة

بسائط

المشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة
يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة لان
العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك
ان الاشكال كما يمكن اسنادها الى الطبايع المختلفة يمكن ايضا اسنادها الى
الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كما انها من حيث هي متعينة في الخروج
عن المقادير التي تختلف بحسب اختلاف مقادير الطبائع ولذلك كانت محتاجة
الى الطبايع ولقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها
بسيطة والقول بان استدارتها زايلة بالقسر وبيبستها مانعة من
العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من
حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة
اقتضت بالذات شكلا بعينه هو مؤكد واقتضت كيفية حافظة للشكل
فاقتضائها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكد له لو
خليت وطبعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية
حافظة للشكل القسري فمنعته عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض
وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها
من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا
معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون
الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها
عنها والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع
الذي هو نسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك
حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي
مكانا وشكلا متعينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان
متممات الافلاك الخارجة التي تتحرك فيها الدوائر والكواكب من الافلاك
مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم
لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان
كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون
شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد
البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت

المعلولات م

الدوائر م

تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء
الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها
عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ليس مجموع كرات
والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط
في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان
اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة
الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما
يتصل بصورة كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صور اجزائه
العنصرية بحسب مزاجه فكذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض
الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك كرة تختص
بها هي فلك خارج المركز او تدويرا او كوكب مع بقاء الصورة
الاولى المقتضية لجميع اجزاء الفلك الكل المقتضية لجميع اجزاء فلك الاول
فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك
ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او متمم منصوبة بالصورة
الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني بان القوة المصورة
على تقدير بساطتها وتركب محالها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها
باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال
الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير وتحقيقه بان نعتبر الآن القوة
الواحدة في المحل المتشابه يفعل فعلا متشابها ولا يلزم من ذلك
انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها
ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لا يلزم ان القوة
المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد تختلف الآلات بحسب البسائط
التي هي كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهة الافعال **تنبيه**
الجسم في حال الحركة ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولغيره يمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك عنه في بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه **اقول** يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي
يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحرك بتوسط ويجب احتياجه
الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطؤ لكن حركة انما تقع

في شيء

لان الاجزاء البسيطة العنصرية متشابهة ١٢

في شيء ما يحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن
ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فيكون
الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطأ منه فاذن الحركة
لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء
واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان
بالاضافة العارضة لها فانها هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ
بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية
وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة
وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية
فاقتضت الى امر آخر يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم في الطبيعة
في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع
اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال
ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم انتفت
بحسب الحركة وهذا الامر يحس في الحركة الاينية بحسب الممانع وقد توجد
مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه
تحت الماء بيده وكما يجد الحجر اذا سكنه في الهواء والشيخ اشار الى وجوده
بقوله الجسم في حال الحركة ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا
بل اشار الى وجوده محسوسا بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه
قابلا للشدة والضعف بقوله وان يمكن من المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى
فيكون قوله فان تمكن من المنع اشارة الى وجوده والاحساس
به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا
فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل الشدة والضعف **قوله**
وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن
طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه كابطال الحرارة العرضية التي تستحيل
اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول **اقول** لما كان الميل

ولم يورد

لانه يحس عند عدم الحركة ١٢

هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسام فمنه
ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدث به الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه
والى ما يحدث النفس كميل النبات عند بروزه من الارض وكميل الحيوان
عند اندفاعه الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم
فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما يختلف الاجسام في قبوله
والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها والاختلاف الذاتي
هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون
الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا عن قبول القسر
والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب
الخارجة وذلك لكون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر
منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او
او للتخلخل الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك
ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك
الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي
توجها الى مقصد وما يلزم من عدم التوجه اليه او غير ذلك والحركتان المختلفتان
معا تقتضيان ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا الا كان من الممتنع ان
يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل على ما يجوز ان
يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص
في سفينة بنفسه بالذات وتحركه بحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد
ميلان كالحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس ثقله وهو ميله بالذات
ويتحرك معه الى الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات
فاذا طرأ للانسان على ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يقاوم
الميلان اعني القاسر والطبيعي فان غلب القاسر وصارت
الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم ياخذ الموانع
الخارجة والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا ويقوى الطبيعي بحسب ذلك
وياخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في ازدياد
الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل

ثم تجدد

ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها وتشتد
الميل بزوال الضعف فكونها فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل
القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة
واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه نسبة
الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه تاثير
غريب نسبة الى القسري وقوله وقد يبطل المنبعث عن طباعه الى ان
يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال
القسري الطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي
في حالتي صعوده وهبوطه وتمثيله ذلك بالماء وهو قوله
ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء لتصور كيفية التقاوم
المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا
بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية
تارة اميل الى هذا ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة
وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة
العارضة والطبيعة المبردة كذلك لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون
ابدا ذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة
يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع
وتارة يعدم منهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة
ولما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه
وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناءه
وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام
معاوقا للحركة عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود
ميل غريب يخالفه افناءه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل
الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحقق ليندفع الاشكالات الواردة
في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان
اللذان راميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان
وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا قوله
وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع اقول

لما كانت الجهات بالطبع اما فوق او تحت فالميل الطبيعي اما
يتوجه نحو الفوق وهو الخفة واما يتوجه نحو السفل وهو الثقل
وهما البسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون
لحركاتها وجهات حركاتها قوله فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي
لم يكن له وهو فيه ميل اليه لانه يميل بالطبع اليه لا عنه اقول لما كان
الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال
غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون
بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه
ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح
على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس
ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون
في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس
هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا تشغر من الارض في المكان
الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها
على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام
منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لانه ليس جزء من ذلك المكان واذا
صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزء من مكانها
انما قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع للجسم عن قبوله
الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ اقول لما ذكر
الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناعهما وبين حال الطبيعي
منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف
الذاتي المذكور لنا ما يجي من الكلام عليه واشار بقوله فكانت
الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم
السببين كما ذكرناه قوله والجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا
بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا
والا فليتحرك والا في زمان مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك
المسافة آخر فيه ميل ما ومانعة فتبين انه يتحرك بها في زمان اطول
ولكن بميل اضعف من ذلك الميل ليقطع في مثل ذلك الزمان

عن ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى تلك المسافة الاولى كنسبة زماني
ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك
بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسورين ذي ممانع وغير ذي
ممانع فيه شيئا وينبني الاحوال في السرعة والبطؤ بهذا محال اقول يريد
بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع
وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة
وزمان وحد معين من السرعة والبطؤ فنقول اذا اتفق كل
واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين
تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطؤ
يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة
المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك
في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ
في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير
الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع
مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى
البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وبين من ذلك ان
الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما
بازاء البطؤ واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي
شيئا من الزمان والمسافة وبحسب السرعة والبطؤ تستدعي
شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منها فهي
مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها
من السرعة والبطؤ بتخيلين لها بحسب الملائمة وتنبعث عنها الميل
بحسبها من الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية
التي مبدؤها طبع او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور
ثمة بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن
واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا
يحددها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المتحرك وغيره فيما

لصدور عنها وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت
والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن لم يكن لا يدفع لبقه لسبب تفاوت
والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يختلف الميل وما يتبعه
اعني الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون لشيء آخر اما خارج عن المتحرك
او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي
ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء
لا يمكن ان يقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو
الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبداء
الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارج
والداخل ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة
ولاجل ذلك استدلوا بالحكم بالاحوال بين الحركتين تارة على امتناع
عدم معاوق خارج فنفوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب
وجود معاوق داخل فاثبتوا مبداء ميل طبيعي في الاجسام
التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال
في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف
السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة
بازاء البطوء فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في احديهما
بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك
فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما وآخر
مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا
مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها
في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم ذلك تخلف
تساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة
لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال للام فهذا تقرير مقاصدهم
في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ

ابي البركات

الطبيعة ح

السريعة ح

ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان
الحركة نفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتنتجهما
واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس
الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة يجب قلتها
وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد الغضيا في ما يجب من ذلك اليه ولا
يلزم على ذلك تخلف ولا التحال المذكوران واقول الحركة نفسها لا يمكن
ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في
زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في
ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع عدم السرعة
والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما بهذا خلف ولنرجع الى المتن قال دعوى
المذكور في الكتاب ان الجسم الذي لا مبداء ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك
بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدء الميل الذي هو المعاوق
الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه
مبداء ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث
فيه مبداء ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان
عين ذلك المتحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل
الاول وعديم الميل الان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة
الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف ويكون في مثل زمان عديم
الميل يتحرك تلك المسافة لان مع وحدة التحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان
كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم التخلف واما الجواب الزمان فسيذكره
من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر
الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون كنسبتيهما قال فان قيل قوة الجسم
تنقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع
الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا فان دل ذلك
على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية
اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام
الطبيعية مبدأن كليان متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال
فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية

في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك لبعضه معاوق
لانه مستمر في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى
الجسمانية ما تحل في مواده وينقسم بانقسامها فيتساوي الجزء والكل
فيها وهي كالصور والطبايع ومنها ما تحل في محل منها ولا ينقسم بانقسام
المحل كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه
من الصنف الاول كلا عن الحمل بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد
لانه لسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية
وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم
من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم بل هو في الطبيعية
كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما
في القسرية فلان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما
الفلكيات فلا بد فيها ذلك لما بينا من الفرق **تذكير** يجب ان يتذكر ههنا انه
ليس ثمة ان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة
الى زمان حركة ذي ميل **اقول** لو كان زمان لا ينقسم لكان لا الى زمان
المنقسم نسبة كالا نسبة للنقطة الى الخط وح ان كانت حركة عديم الميل واقعة
فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على النسب
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان لا يكون له موضع او
وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له
في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا تتوفر
من تعاورها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة
ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخر بسبب غير ذاتها وان
كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها عن مكان طبيعي
جزئي يختص بها لا لاستحقاق فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل
لكنك يجب ان تعلم اولا ان الكل فقد يمكن فرضه مبرا عن اللواحق
الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل
يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث
بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعته او لداع مخصص او يكون

اتفاقا

مطلق

يعني ان كان المحدث مخصصا ...

اتفاقا فاما ان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب
غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقصناها عن
الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق
يستند الى اسباب غريبة **اقول** قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع
موضعا وشكلا معينا وبهذا الوهم تشكك في ذلك وانما اخره الى
هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان
يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد
الى ذكر الشكل على حكم الاول وتقريره بحيث ما في الكتاب ان
يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون
له موضع او وضع وشكل والوضع ليس على المقولة بل بالمعنى
المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد
مع الشكل لفظا اولا لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز
ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان
او وضع وشكل على سبيل الاتفاق ولاجل اسباب خارجة
اتفاقية لا تنفك الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم
او ترتيب في نظام الاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل
بعد الحصول الحاصل بالجسم للوجوب اللاحق بها بوجه بعد وجوده
كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل
عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه به الناقل به وذلك كما
يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون
مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن
الارض وحصولها في موضعها على ما هي عليه وان كان ذلك بمعونة
ذاتها الا انها لو لم يكن قابلة للانفصال في ذاتها لما امكن لذلك السبب
ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك
عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لاجل استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم
لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق
وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا لاجل الاستحقاق
المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا الفرق

المدرة

والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل
ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فاذا فرض كل جسم كذلك والنظر
فيه نجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين وبذلك امكن الحكم بانه
لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم
كليا مستوفيا للتشكل ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر
على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه
لجسميته ثم قال واما الحيز وقد خصصه بالذكر لامكان ان يقع
التشكك به اكثر فانه لن يختص الجسم بمكان دون مكان الا لشيء
يرجع الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال
دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كذلك مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق
والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي
اشترطنا قطع النظر عنها وانما رجع ذلك الى ان الاتفاق ليس على
ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب
يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل
ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد على حالة غير واجبة من طباعه
فحصوله عليها من الامور الامكانية وبطلانها ممكن وتقبل التبديل
فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع
امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل **اقول** احوال
الجسم التي اما ان تجب طبعا او لا تجب بل تمكن والواجبة
بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما تحصل
للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها فتلك الاحوال قابلة للتبديل
والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لها بالنظر الى عللها
ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع
والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله
قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل
بالطبع الى الجهة المذكورة واعلم ان حصول الكليات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها الاصول والانتقال لها
عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزوية غير واجب
جزئياتها

ولذلك

ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بعين المقولة
للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتنى
عليه ما نتلوه **اشارة** الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض
اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون من ذلك واجبا
لشيء منها في طبعه والنقل عنها جائز فالميل في طباعها واجب وذلك
بحسب ما يجوز من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة
ففيه ميل مستدير **اقول** يريد اثبات ميل مستدير للمحدد للجهات
فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه غير منقسم فيما مضى بما يدل على بطلان
على امتناع ان يكون المحدد للجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه
من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي
تعرض بحسب اجزائه له وهو داخل فيه وهو محاذاة ما له والجهة ان
هذا الوضع انما يعرض من باب غريب فاذن ليس لها بحسب
طباعه فهو لعلة لما مضى والنقل عنها جائز فالميل في طباعها واجب
وهو المستدير لا المستقيم واعلم انه ثبت مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط
يدل على امتناع صدوره بالعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان
يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم ممتنع
وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدل على
وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم
يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع لا يليق به والفاضل
الشارح اورد هاهنا نقضا وهو ان محدد الجهات بسيط لان المركب
يصح عليه الانحلال وينعكس بهذا النقض الى قولنا وما لا يصح عليه
الانحلال ليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف
الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه
اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه
ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما الذي يكون بحسب الشيء فقط
واما الذي يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود
الميل المستدير لان امكان اخراق الفلك لا يقتضي حصول
الاخراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بانه

فيه مبدء ميل مستدير واعترض لبعضه بان العنصر بسيط فاذن يجب
لمن يتحرك على الاستدارة واعترض لبعضه بان الاجزاء التي يدور الفلك
عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها الا انتاني فلو لزم حركت به
اجزائه صحة الحركة عليها لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية ولمن
يكون لها ميول لا تتناهى بحسبها واورد اعتراضا آخر بعضها في حكم
المذكور وبعضها يتخلل ما يتحقق من الاصول المذكورة **واقول** في الجواب
عن الاول لمن الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلب مع
ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الخارجية يمكن فرض التحريك
القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني لمن العنصر ليس فيها
مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غريب وهو وجود الميل المستقيم
فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن
هناك مانع ذاتي عن الحركة المستديرة انما الحصر للموانع في هذين
لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه
وحركة عليه فالميول البسيطة اثنان مستقيمان ونحو واحد مستديرة وعن
الثالث لمن اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه
الفلك من سائرها يجب لمن يكون بحسب مخصص عايد الى محركه اذ المتحرك
بسيط فهذا حكم يوجبه العقل ولكن لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل
ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال
وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب لمن يكون مانعا عن الاستدارة
على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد
تنبيه وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب لمن يكون
بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل يجب بنسبة اما الى
شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم
اولا ليس مما يتحدد جهته ووضعه بمحدد خارج محيط به فلمن
يكون بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرناه مرارا وهو لمن
الوضع المتبدل بالتحرك منه هو **تنبيه** وانت تعلم لمن تبدل النسبة
عند التحرك فقد يكفي للساكن وللمتحرك فيجب لمن يكون عند ساكن
اقول تبدل النسبة لمحدد الجهات يكون عند المتحرك كالفلك من الافلاك

المتحرك

المتحرك على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك
على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط التي تتم النفار
في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع
فلا وقد يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على
الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما نبت امكان
تحرك محدد الجهات فاذن تبدل النسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق
بل يجب بشرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل
للكون والفساد يكون له هو قبل لمن يفسده الجسم الآخر يكون على
مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون
احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية
له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي
له بحسبها ولمن كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحم قبل
لبس هذه الصورة ما بازاء المكان مكانه فزحمه في غير متمكن بذا
المكان مائل بطبعه متنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم
فكل كاين وفاسد ففيه ميل مستقيم **اقول** يريد بيان لمن كل
ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم والكون
والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصورة
المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان انها في جزويات
العناصر وتقرير المطلب لمن الجسم القابل للكون والفساد يكون
قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط
يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر وستجيء لمن يقتضي
بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة
بناء على هذا المطلب وهي في الاجسام المقتضية للميول المختلفة
ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو
الوضع الطبيعي مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي
فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا يقتضي من حيث
هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق
كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر

ونعود الى تقرير المط فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخ اما
ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب
او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي فعلى التقدير الاول يلزم
ان يقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى
التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة
بحسب صورته الاولى الفاسد غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه بالطبع
حتى حصل هو في مكانه بهذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع
قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم
والا فكيف يخرج عنه وانما قال بجوهره متمكن هذا المكان قابل
للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث التخصص لم ينتقل
بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن
وفاسد ففيه مبدا ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان شككت
وقلت يكون ذلك التكون يلتصق بالجسم الذي انتقل الى صورته
بالكون فهذا وجب لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان التصق
ليس بمكانه بل الجار **اقول** الوهم هو ان يقال انا لا نوجب
الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان المتكون
يمكن ان يقع على لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يجعل الجسم
الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء
من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء
فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال الملاصق هو الذي
يكون في مكان مجاور لمكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فهو
لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ويتحقق ذلك
بان يقال مكان الملاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة
مرددة والبيان المذكور بعينه عليها عائد **اشارة** الجسم
الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه وقد
بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدا ميل معارفة فيه لموضعه الطبيعي
فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يكون

بهذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه عن مكانه

عن جسم

عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يكون عنه بل الذي كان كذلك يكون
وفاسدا فيصح عدمه واليه ولذلك ... لا ينخرق ولا يتمزق ولا يتخلل
استحالة توثر في الجوهر كتشخص الماء المؤدي الى فساده **اقول**
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية
فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير
ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة
وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي
في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد
يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا
مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى
وذلك لان الطبيعة الواحدة انما اقتضت امرين بالنوع ما بحسب
الاعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون
بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان
الطبيعي فقط فانه ان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة نحوه
وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم
حركة فهو اذن ليس شيئا اخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة
فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا
عن صاحبه فقد يوجد هو والقياس الامكنة مكان طبيعي بطلبه المتحرك
على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة
ولذلك اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن
ليس مبداهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل
مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان
يكون فيه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدا معارفة فيه لموضوع ولفظ
الشيخ في قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال
ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات
من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي الاخراج من لا شيء لا على سبيل التكوين عن شيء

لانه اذا كره على الاستدارة ...

والثانية انه لا يعد الاين آخر تكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد
عليه ثم قال بل الذي تكون وفساد دفعي عدم والبية والفائدة في لفظ
الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا
اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك ابتداء
قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يعني في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد
بهذا المعنى على محدد الجهات بل يعني من اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه
لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على
الاستقامة وقد اشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار بلفظ هذا الى
قوله لا ميل مستقيم فيه الا قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق
لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز
عليه النمو لانه لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك
بقوله ولا ينمو فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء بينهم
بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان
خروج الجسم عن مكانه او تحلية بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة
بالكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم فيه بقوله لا يستحيل استحالة تؤثر في
الجوهر يستحيل الا … المودي الى فساده كون الهواء الا ان سائر الاستحالات
جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع
الحركة المستقيمة وظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عن الجملة في الى
بيان البطلان لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل
الثلاثة على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة
الوضعية ويتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من حركة
في الجوهر الذي هو الكون والفساد لحيث الصورة النوعية والكمي في الاجسام
لحيث الصورة الجسمية عند القائلين بها واقدم من حركة في الكم والحركة في الكيف
لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة
من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن
صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام
المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات ولهذا لم يتعرض
الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة

والبرودة

والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة **اقول** لما
تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على
العنصرية فبدا بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل بها هذه
الاجسام بها ولا يوجد خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات ووسم
الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها
المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات و
قوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله مهيئة نحو الفعل
فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب مهيئاتها قد يكون صورا
وقد يكون كيفيات والمراد بها هنا الكيفيات ونسبتها الى نحو الفعل
هو ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعها
فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية تصير بها موضوعها معدة للتاثير في
الآخر فهي مبدا للتغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية تصير بها موضوعها
معدة للتاثر عن شيء آخر فهي مبدا للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان
ملموستان وقالت القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث
الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات
دون البسائط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه
الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز
ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان يشتمل الا على
اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة
فهي لا تفيد في تعريفها الا بالتقييد بالاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع
فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث في
الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس
كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال
فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس
والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية
ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تاثير القوى النفسانية
وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية فان اللذع يفعل بالفعل بتوسط
الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف في ان التخدير يفعل بالفعل بتوسط البرودة

اي المطيف العضو

المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما
بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنشية اى الحرارة والبرودة فى بابها والنقص
سائر ما يشبهها عليها واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هى الحلاوة
والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض
والتفاهة وانها تحدث عن تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما فى الكثيف
واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور
فى كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض
لها لكنهما جميعا فعليتان لا انفعاليتان من مقولة الذوق والشم عنهما والتامل
فى طبايع الممتزجات تحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال
الشيخ ومثل طعوم وروائح ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان
التفاهة من الطعوم لا تحس تاثيرها فى الذوق وقيد الروائح بالكثرة
لانها غير منحصرة **قوله** وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطىء مثل
الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة
اقول قسم الانفعال الى السريع والبطىء لئلا يشكل فى الصلابة
وامثالها فى استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه
بل هى مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضى سهولة
التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك
تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لكان دورا ولانه نفى الحرارة والبرودة
بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون
الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هى
الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ فى الشفاء ان
البلة هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم وان الانتقاع هى الرطوبة
الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان
يبتل ولم يذكر البلة والجفاف فى هذا الموضع لانه لا يريد ان يتعرض
للبحث ولذلك امر بالتامل ولا يشتغل بايراد الشبهات القياسية
والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضى قبول
الغمز الى الباطن فيكون للشىء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا
يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز من الرطوبة وتماسكه

من اليبوسة

من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين
ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثانى
التشكل والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا
الاخير وكذا قيل الصلب هو الذى لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة
الاول عدم الانغمار والثانى بقاء الشكل والثالث المقاومة
وليس الصلابة هى المقاومة لان الهواء المنفوخ فى الزق مقاوم
وليس بصلب فاذن الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو اللا
انفعال ورجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان
يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الحاضر وهذا
هو الذى ذكره الشيخ وتفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما
بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة شبيهان من جنس الملموسات
الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا شبيهان الى المحسوس
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا يكون
محسوسة من حيث هى استعدادات والشيخ انما ذكر اثارها فى
تفسيرها ليعقل ماهيتها عند تصور حقيقتها واما الرطوبة واليبوسة
فانما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معنى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه
بينهما او بين ما يجرى مجريهما وقد صرح فى الشفاء بان الرطوبة ليست
هى علة سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية
واللين ايضا انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشىء الذى له تركيب
مفهوم لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على الكل
واستعداد الانغمار مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق
بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فعرف اللين
عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل فاذن
يكون اللين عند الشيخ على ما اعترف به هذا الفاضل مجموع امور واما
اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفريق
والشىء بها يمتد متصلا وتحدث عن شدة امتزاج الرطب الكثير
باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها
وظاهر ان هذه الاربعة تنسب الى الرطوبة واليبوسة وبما تقتضيان

الحركة و

تنتهى ٣

كون الشيء مستعدا نحو انفعال ما **قوله** ثم اذا فتشت وأجدت التأمل
وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط
الذي يبرد بالقياس الى الحار ويسخن بالقياس الى البارد وأيضا
فانك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما
لحس مثلا كالكون ولا لون له ولا رائحة ولا طعم او وجدته منسوبا الى
الحرارة والبرودة مثل الفاتر والتحير وكذلك الحال في القوى المعدة
للانفعال فان الفحص يلزم اجسام العالم الذي يلينا رطوبة او يبوسة
لانها اما التي يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها التشكل
من غير ممانعة فيكون رطبة او يصعب فيكون يابسة واما التي
لا يمكن فيها ذلك ام فلكيات من الاجسام واما ما يتوسط بالنسبة ذلك
فقد تعرى عنه جسم جسم او نسبته الى ما بين انتهاء اللين والصلابة
واللزوجة والهشاشة وغير ذلك **اقول** الاجسام العنصرية قد
تعرى عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب
في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يمكن بكون
بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط
نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط
الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو
عن الملموسات لانها لا تحتاج الى متوسط ايضا فيخرج الحواس عن تلك
المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات
ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات
احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني
جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية
اما التي تخلو الاجسام عنها واما التي تنتهي عند الاعتبار الى هذين
الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بها
تتفاعل الاجسام العنصرية وتنفعل بعضها عن بعض فيتولد منها
المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما التي لا يمكن
فيها ذلك ام هو الفلكيات **تنبيه** فالجسم البالغ في الحرارة بالطبع
هو النار والبالغ في البرودة بالطبع هو الماء والبالغ في السيلان هو الهواء

والبالغ في الجمود هو الارض **اقول** اراد التنبيه على ان العناصر اربعة
وتعيينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتباران انها
اسطقسات المركبات ومنها انها اركان يحصل بنضدها عالم الكون
والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من
الفعل والانفعال اللذين بهما سبب التركيب ويستدل بذلك على عدتها
وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها الترتيبية وما يجري بها
ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار
الاول وقد جاء نحو ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه
قال في مختصر له في عيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بالطبع
هو النار والشديد البرودة هو الماء والجاري هو الهواء والشديد
الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من
هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية
وبيان الحصر بحسب الكيفيات الاربع الي الجنب ان الزوجات
الممكنة منها ستة لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه
الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للماء على ما صرح به الشيخ
في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذه المواضع بناء الكلام على المشاهدة
والاحكام التي لا يتوقع لا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال
بما اشتهر فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعلين في الجسمين
اللذين هما اشد تضادا اعني النار والماء اظهر والانفعاليتين
في الباقيين اظهر ميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه اليهما وبدأ
بالنار فعبر عنه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية
تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف والنار
بقوله بالطبع الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد اللفظة
في صيغة تدل على مشاركة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار
عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة
واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين
دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما
قال بالطبع في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب

الكن صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب
الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك
الاشتباه به ولم يحتج اليه قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد
تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف
من كل جنس على الاخس اي قال وهذه الاحكام ليس فيها الا اختلاف
فيها فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون
في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجوب القوة المسخنة والمادة
القابلة لها وعدم الموانع حاصل ثم فالسخونة الشديدة موجودة
واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتأخرين
الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وانما كان الاحساس ببرودة
الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار
اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان لكن
فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل
فالمايع هو الثلثة غير الارض والنار اولى به من الكل لانه الاسخن
الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة
واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجه الذي لا كلام ولا شك
ان احر الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها
ميعانا هو الهواء ولم ينازع في ذلك من نازع الا بقياس او
استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه الشيخ واطنب القول فيه في الشفاء
قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن
ولطف اقول لما فرغ من تعريف العناصر في الكيفيات الظاهرة و
تعينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة
حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء
فظاهرة كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدأ بحرارة الهواء و — لذلك ح
انما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه
بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم
يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يتبين بعد كيفيتها الفعلية
واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن ولطف بالتحليل

ولتشبه

ولتشبه به بتسخنه وتصاعده في حيزه لا لكونه هواء لان ذلك لا يكون
تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء الاستدلال — ووجه
لان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة
بالتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف
ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف م
فهو اسخن قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم يسخن بعلة
بردت وبهذا استدلال على برودة الارض وهو ظ والعلة
المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة
وغيرها قوله واذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها
اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق اقول
يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها
على ما قال ح يتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت
لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد
قال في بعض اقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة المتصعدة
عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس — هو المتخلل ح ر
من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية
صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء
وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق
على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة
فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذه الاختلافات بل كانت
مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها
قوله فهذه الاربعة تختلف بالصور ولذلك لا تستقر النار حيث
تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث
تستقر فيه الماء اقول لما تبين كيفيات هذه الاجسام انتج منها
تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد واختلاف
الآثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تأكيدها بحجة اخرى
فاستند اقتضائها للامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى الاختلاف وهو — القصور
لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا
واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك

ميولها

واضحا وانما اثبت اقتضاءها الامكنة المخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمراد وجاب بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء ونزول هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** وذلك في الاطراف اظهر **اقول** الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم على مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينقص حجما فينقص معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر

تنبيه من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل اياه مجتمعا مقلا لا بالطبع كذب ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسر يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر **اقول** لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزويات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزويات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما لجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية من الاكبر يكون انجع منها من القسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الاكبر من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهو اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الانقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتج عليهم ونقض ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذا الحال في الحركات الاخر **تنبيه** قد تبرد الاناء بالجمد فركبه ندى من الهواء كما لا نقطعه منه الى ان حد ستة ولا يكون لرشح الاني

في موضع الترشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للترشح فهو اذن هواء واستحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال ويقرب البصر هواءها فيجمد سحابا بالبرد بشق الهواء من موضع آخر ولا انعقاد عن بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود **اقول** يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع دفعة وتسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما تقع بين جسمين لفساد احدهما وتكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يمكن من الاطراف الابعد تكونها او وساطة اعني لا تتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وح يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكونين ينفذ بانه والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلث ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الباقية مركبة من البسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشيخ بدا بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكره يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لكن فيه لان الهواء لا يستقر فيه الماء بل حدثت وانفصلت

بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا فبيان نوع
واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في ابانة كون البحث مشتركا وهو دليل
على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على
نوع واحد وهو بيان تكون الماء من الهواء فاستشهد عليه بشيئين احدهما
الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله وقد
يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك
اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل يجتمع من
الهواء المطيف به على ما ذهب اليه المشكك والكون والفساد بين الهواء
والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول
باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء
وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية لو كانت فيه فقد
يتصاعد عنها لفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير
بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء واما انعقاد تلك الاجزاء اذا
تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله
على الاناء مع كون الاناء بحاله الاول واما تناقصها فيكون حصول
كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون
بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير
ان يجتمع الاجزاء التي تكون في الهواء الابعد من الاناء اليه مع ان ذلك
يوجب ... لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا
يتمكن من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود بخلاف جميع ذلك لانا نرى
حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان تنحي من الاناء
ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من التبريد واشار الشيخ الى ذلك
بقوله كلما نشفته مدا الى ان يحدث وقيل على ذلك ان كانت برودة
الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك
الهواء ماء ولا يحصل للاناء وينتقل به هواء آخر وليصير ايضا ماء
لان يجري جريانا صالحا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء
مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات
الغريبة سريعا وعند تكيفه يحفظ الكيفية بطيئا فاذا اعليه القوة

الكيفية

نفاد

٦٣

الكيفية اشتد تكيفه بها فوق ما اشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد
الاواني الرصاصية المنتنة على الانبعاث لما الحارة السخن من
تلك الانبعاث فالاناء المذكور لشدة برودته يفسد الهواء المطيف
به ظاهر من برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على
سطح الاناء واما اذا نحي عنه وانفصل الهواء بالسطح عاد الى فساده
والثاني وهو ان يكون الندى يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل
لوجوه احدها ان الندى قد يوجد حيث لا يمكن ان يكون فيه ما يلي بسبب
وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد
الندى الا موضع الرشح لكنه ليس كذلك الحكم بانه لا يوجد الا في موضع
الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار
الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فلا
قوله ... انه لم يستنبع وجه السبب عن الرشح بل منع اختصاصه
بكونه من الرشح فان هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان
حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر
لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى
ذلك ايضا بقوله ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح
ولما ابطل الوجهين بالتبخر تعين انه اذن هواء استحال ماء
والاستشهاد الثاني بالسحب المتولدة في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء
لا من انسياق السحب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد
بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحب ثلجا ثم يعود الصحو ثم
تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل
الجبال فيضرب البرد هواءها الى قوله ثم يعود ويريد بالبرد البرد
الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات
والثلج قد حكي انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد
يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول
واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان برد ... التي تخفى الشمس
عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان
انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان

والماء لا يرعن تكيف بالكيفيات الغريبة لتحيل الهواء المطيف به ح

موضع الرشح ما فيه الجمد من الاناء حين كان الاناء مع الجمد بكمونه الى ... الاناء كل الجمد وغير موضع الرشح ... بعض من جهة الخالي عن الجمد بان خالو عنه الاناء

الصبغة تقيدهم

صح

... للهواء السبب باعظم من تبريد الارض لحجبتها اياه في صميم الشتاء بل في الوضع صح

قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يتغير الثلج والمطر
لا لتغير الفصل والهواء والجواب عن ذلك ان هذا الاعتبار
ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك ان برودة
هو ولا انها التي شرط ينبغي ان يكون ولا ان الا نمنع ايا ما عن ذلك
شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا
النقض لعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان
وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصولهما ثبت ذلك من
مشاهدة واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد اسبابا موجبا هو البرودة
مثلا الحالة انما فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد نحكم بعد
ذلك انما انه لفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل
فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمنا بامكان وجودهما **قوله** وقد
تخلق النار بالتقاط من غير نار **اقول** لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول
اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان
الشعل التي تنطفي تضمحل الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة
ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار
بالتقاط من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطريق التي
يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من هذا اول **قوله** وقد تحلل الاجساد
الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية
تثب حجارة صلدة في هذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض
فلها هيولى مشتركة **اقول** وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين
الماء والارض وهذا صيرورة الارض ماء فقال قد تحلل الاجساد الصلبة
الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل من طلاب الاكسير ويكون
ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق واما بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح
كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الكندرية المحرقة
كيف تصير ملحا ويذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة كالحب
معطلا ثم لما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياه جارية ترتب
حجارة صلدة وذلك مشاهد في بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من
منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليها

ولم يستأنف

صلاة

٦٤

ولم يستأنف له قولا بل وصله بحكم الاول لانهما من ازدواج واحد
ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض
والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره
الفاضل الشارح مما اقتضته قريحته تعرض اصحابه لان هذه التغيرات المشاهدة
يحتمل ان تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته
الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا
الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار للامور
المحسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا
بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال
السبب المقتضي اياها دال على حدوث صورة تحفظها **اشارة** وتنبيه
بهذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول
وللحركة ان نتمم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف
مطلق يتحرك نحو حيز فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف
ليس مطلق كالهواء وثقيل ليس مطلق كالماء **اقول** قد مر ان
لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها
انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات تتركب المركبات منها
وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث
الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل
والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون
باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول ما قصد له ارادان
يذكر الصنف الثاني حتى في هذا الفصل حال امكنتها في التضاد والترتيب
ويبين ذلك انها منحصرة في اربع وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله
هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله
في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان
الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد
بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء الاصلية
لكنها لا تكون اول في الاول للجميع هي هذه وقوله وللحركة ان نتمم بها
عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه

قوله الجزء متعلق بيحل بل مقدر وهو متلبس وهو خبر مبتدأ وهو قوله ان يتم بها

فيتم

الاربعة قوله حين توجد خفيف مطلق يعني نفس حيز الفوق
كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركات المستقيمة اما
خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فالحكم
الترتيب واجب واما الفرق بين المطلق وبين الذي ليس بمطلق منهما على
ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك
الى غاية البعد عن المركز ويقف طبعا ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام
كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز
غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليها اجسام المستقيمة الحركة ولذلك
فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف
بالاضافة يعنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعنى به
الذي يتحرك عن المحيط ولا يكون له تلك الحركة ان متضادين كما ظن بعضهم
انهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب
في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار بعينها كان
النار راسبا بالقياس الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة
وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك
النار لكنه يختلف عنه وبالاعتبار الاول لا يزيد في المحيط ما يزيده
النار قال الفاضل الشارح انما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف
مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين
فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما
قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول
في بيان حصر الاركان كاف على ما مر واما لو قال فالنار خفيف
مطلق كان محتملا لان يكون مع النار شيء آخر وهو ايضا خفيف مطلق
واحتاج الى بيان مساواته بل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان
المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان **قوله** وانت اذا تعقبت
جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتهية بحسب التفصيل الى واحد من هذه
التي عددناها **اقول** هذا بيان انها التي ينحل اليها المركبات والتركيب
منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره

الاطبا وفيه

الاطبا وفيه تعريض بان المركبات من الاجزاء المتساوية منها
غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه
لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان
انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وتمسك الفاضل الشارح
في ميل السماء لعدم الاسطقس والثقيل بان الحجر اذا وضعناه
بيدنا تحته احسسنا بثقله وليس ذلك لان الحجر جزء مفصول من كل
الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل
فيه ليس الا بالقوة اما المنفصل منه كما يكون في الزق تحت الماء
فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده لقيه لبقاء الاجزاء الهوائية
في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية
ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس بعيد على ما سياتي والكلام
وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا
قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط لغير
النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيره اليه ليس
على ما يجب لان المعكاس تسخن الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر
الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى **قوله** بينه تخليق ما يخلق
بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة بعيدة نحو خلق مختلف نحو المعدنيات
والنبات والحيوان اجناسها وانواعها **اقول** يريد بيان كيفية
المركبات عن هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل لا حس له ولا حركة ارادية ويسمى نباتا وذو صورة
هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحاسة ومتحركة بالارادة
ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم
الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول يحل في المادة والى
غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال
الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار ليصدر من الحيوان
ما يصدر من النبات ومن النبات ما يصدر من المعدن من غير عكس
وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض

وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصر لها
بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان
ولا بسبب المبدا المفارق فانه كالنسبتين موجود احدى الذات
متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن لسبب اخر امور مختلفة
والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي الصور الاربع
النوعية التي حاملها مواد المركبات كما مر والاختلاف الذي يكمن
سببها الاجزاء على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض
بعد التركيب وفي التركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة
والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد
التركيب باختلاف ذلك الامزجة وتلك الاختلافات غير المتناهية هي
اسباب اختلاف المركبات فقوله بناء على الاسطقسات
الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشار الى المركبات المخلوقة منها وقوله
قوله بامزجة اشار الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها
على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات
بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة لنحو خلق مختلفة اشارة الى ان
الاسطقسات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة من
مبدئها المفارق والمختلفة في الجنس العارضة للجسم بسبب الكون والشكل
وينسب الى الكيفيات المختلفة بالكيات والمراد بها هنا مبادي تلك الكيفيات
التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان
اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس
منها مزاج جنسي له عرض بين الحدين لا يتخلل ذلك الجنس التجاوز عنهما
وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة
الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وبهذه الامزجة كلها تكون
بحسب النسب الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير **قوله**
ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفيات المحسوسة
وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء المسخن
او للذي يخلف عليه الجمود والسيلان وما هية محفوظة وتلك الصور مع انها

يعني العناصر بحسب الامزجة
مركبات وكذا المركبات تكون
بحسب الامزجة لا بتركيب فقط
هذا الفيلي

المختلفة

الحدين هو الافراط والتفريط

محفوظة

٦٦

محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف
وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض
كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **اقول** يريد الفرق
بين الصور التي هي من الكمالات الاولى وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية
وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن
الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة
نوعية يعبر ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاول منها اي من الصورة
تنبعث كيفيات المحسوسة واستدل على مباينتهما بانتفاع اثنيتان
ولبيته النجح الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض
للماء المسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او للذي يخلف عليه الجمود والسيلان
وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وماهيته محفوظة وهي الصورة النوعية
فاذن المتبدل غير محفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار
لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الماء ولا الارض بعد زوال السيلان
والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها
فمسلم وهو لا يقدح فيما قال الشيخ لان استلزام التركيب كيفية ما حال البساطة
لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وفي قول الشيخ ربما تبدلت الكيفية
يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا بل يحكم بالاحوال الحجة الثانية
وهي اتم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد
ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان الماء لا يكون
اشد مائية من اخر وجاز ان يكون اشد حرارة من اخر قال الفاضل
الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقوم
ان زال فقد بطل المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها
وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه
ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية
الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها
فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى
واقول معنى الاشتداد هو باعتبار المحل الواحد الثابت الى حالة غير قار
يتبدل نوعية اذا قيس ما يوجد منها في كل ان بالذي يوجد في ان اخر يكون

يفرق

ان الاولى هو كون الكيفية متبدلة والصورة غير متبدلة

ان الثانية هو الاشتداد والضعف في الكيفية دون الصورة

ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن
ويتجدد جميعاً على ذلك المحل المتقوم دونما حيث هو متوجه بتلك التجددات
الى غاية ما ومن الضعف بعد ذلك المعنى بعينه الا انه يعرض من حيث هو متوجه فيها
عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد
المتصرم ولكن لما كان هذا الحال يكون عرضاً لمتقوم المحل دون كل واحد من
تلك الهويات واما الحال الذي يستقل هويته المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة
فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم
يكون هو هو في الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون
الشيء هو هو وبين كونه ليس هو هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاوليين
تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور
مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة
ما كانت لواحق فلذلك لا يعد الصور من الاعراض قوله والتي بها تمان
حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية
اقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات
التي يكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة
التي يكون لها الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور
النوعية فتنبه على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات
وهي باعتبار كونها مبادي الحركات والسكونات طبايع وباعتبار
كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي التغيرات في غيرها
قوى قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج اقول الشيخ
في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا مذهبا غريبا قالوا ان
البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع
صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليستحيل صورة واحدة
فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا
متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من الصور النوعيات فقوله لم تفسد
قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج ح بل هو
فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله
بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيما بينها حتى

يكتسب

يكتسب كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج
اقول يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن
ان ينفعل كل واحد منها عن الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل
ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا وان كان متأخرا
صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا
ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلاهما محال فاذن ينفعل كل واحد منها بصورته
وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي
الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا
ينعكس بل انما تكسر الصور وتنكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر في
الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل منها كيفية متوسطة
يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد وكذلك في الرطوبة
واليبوسة ويتشابه بالجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي
المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقسات
في الكيفيات لان الكيفية بعينها لا يتحرك فلا يستحيل بل يتبدل ومحالها
يستحيل فيها وقوله المتضادة المنبعثة اي المتخالفة قال الفاضل الشارح
لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف
لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات
ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل
على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيما بينها الحالة
يكون في حالة تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى يكتسب كيفية متوسطة
توسطا ما اراد انه لو كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد ثمانية اجزاء
كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة
الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما
بل توسطا ما وقوله في حد ما متشابهة في اجزائها وفي بعض النسخ
متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف
وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات والكيفية التي في ذلك
الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا
بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح ان المزاج مبني على اثبات الكيفية

على مغلوبيه م

الى بارد

اي توسطا حقيقيا

والرابع لم يجتمعا الا في الحار والبارد واقول وجود المركبات
المتشابهة الاجزاء التركيبية في معادن السواد وجود الارض دليل
على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما
وبهنا بحث وهو انه يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصورة النارية تفعل في
المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات
منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور
ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات
الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل
المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هو استحالتها في تلك الكيفيات ولم
نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك
ان الصورة النارية مثلا هي مبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت
فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة
شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها في تلك
في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية وكانت تؤثر فيها انفصال
برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت المادة خالية عن البرودة
لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة المادة في مادة النار مثل ذلك حتى
استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على
ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد انفعلت مادة البارد عن الحرارة كما تنفعل مادة الحار
عن البرودة ولو لم يكن هناك صورة مسخنة فظهر ان الفاعل هو القوة
بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية
وهم ونبيه ولعلك تقول لا استحالة في الكيف ايضا ولا في الصورة
ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما يظن
انه يبرد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا قد تبين فيما مر ان القول بالمزاج
مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد
استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء التامة
التي لطف للمركبات لا تنحفظ عن الاثر كما مر بل تكون هناك وكان
من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين

بالخليط فانهم كانوا ينكرون الكيفية في الصورة ويزعمون ان الاركان
الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن
سائر الطبائع النوعية وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها حين
ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس
بعد ما كان مغلوبا وغائبا لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن
فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا
وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل
نفوذ فيه من غيره كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية
فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان
الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نارية تخالطه وتفترقان بان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني انها وردت عليه من خارج
وانما دعاهم الى ذلك الحكم امتناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة
شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على
فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول
بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر
ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل بعد ذلك بحجج من امور من
المشاهدات قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل
والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه اقول هذا اول
الاستدلال وهو الاستدلال لحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما
يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حضور نارية غريبة
يمكن نفوذها في المتسخن بالمحكوك هو الشيء اليابس الذي يماس
مثله مماسة عنيفة تحكيه فان المحكوكة منهما تحمى بل تحترق من غير
نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يجعل قوامه بالقسر
رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من
الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم
التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة
ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا
فانه يسخن ايضا قوله واعتبر حال المتسخن في متحصف وفي متخلخل حل

تمنع الانحصاف نفوذ ما ينحل بالفتق فيه على ان هذا قوامه بهذا الاستدلال
ثان وهو ان المانعين المتشابهين اذا انحصا في اناءين احدهما مستحصف
اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بعض الاشتمال
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ النار و
فشوها في المائع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة
القوابين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس كذلك **قوله** وهل الاستلال
في مصموم معدوم يمنع اللاغ في التسخين يمنع الفتق وفي بعض النسخ يمنع
الفتق اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به
صمام القارورة سدادها وفدامها ما يوضع في فمها **اقول** وهذا استدلال
ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع
عن التسخين بما فيه اتفاقا لا امتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد
خروج شيء منه اذ التداخل محال وليس كذلك **قوله** فاعز مال القماقم
الصياحة **اقول** وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا
ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها
تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا او تصيح صيحة عظيمة لم تنفر عنها الذوات
وهي حيل التجار بين حدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها ايل على الاستحالة والكون معا
قوله والفطر ما بان الجمد يبرد ما فوقه والنار فوق منزلة لا لتصعد لثقله
اقول وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء
البارده لا تصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول
الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله
يبرد بالطبع مردود لانه لا يقتضي ان يبرد ما ليس من شأنه على الجمد مثل ردة
وعندي فيه او لعلك تقول ان النارية كامنة تبرز بالحك
والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية **اقول** هذا هو المذهب الآخر
وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان بكونها
كمون النار فيما نغلبه عليه البارد اذ بالطبع اقرب وقال الفاضل الشارح و
ذلك لانهم لم يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الخلخلة فيه لتصفيته عما
يخالطه من الارض وبما احرى تطهير كيفية ولا يلزم على ذلك استحالة **قوله**

قيل يسعك

69

قيل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة
الغضا فيما تخلفه البقية منها فاشية في ظاهر وباطنه وتحت
في جميع جرم الزجاج الذائب عند انشقاق البصر فلو لم يكن في
الخشب من النارية الا الباقي بعد التحجر لكان لا يسعك ان تصدق
بكونه كونها الا زيره زيتي ولا سحق ولا تخفيف لمس ولا نظر فكيف
ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن بارزا وفارق
ثم الكلام بعد هذا طويل **اقول** بنيه على فساد هذا المذهب
بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشب الغضا فيها ما ينفصل ويظهر
في ظاهر جرمها وباطنها ما يبقى ولا يمكن ان يكون موجوده بالفعل
في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية
في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا
كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه
والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية
بعد التحجر لا يمتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجود الا
الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق
بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال
مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان
لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم
من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما
اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي طويلا و
اعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما
يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند
السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ما نحن مثله فلا يقبل لا يمس فيها
اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحيوان عند انفعاله عنه بالخاصية كان
قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء
والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انها لا تظهر للحس
لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا انحلها فضل مذهبهم
والالزمهم ما تقرر **تنبيه** اعلم ان الاستضاءة النار الساترة لما وراءها
استضاءه ...

ذلك عنها

انما يكون لها اذا علقت شيئاً ارضياً ينفعل بالضوء ولذلك
اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع
لما فوقها ظل عن مصباح آخر **اقول** يريد بيان لان النار الصرفة
ليست بسيطة والبسيطة شفافة ولا لون لها كما اراد باستضاءة
النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها
مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء
الارضية عنها بالضوء فثبت بذلك على لان النار الصرفة شفافة لعدم
ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضاً بان النار القوية المتمكنة
من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وجب ان يكون
النار قوية من سائر اجزائها انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة
الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي راس الشعل
قوله وربما كان الانزعاج وتحجر وانتشاره اكثر من حجم الشفاف في
لا يكون لقائل ان يقول لان الشفيف للانتشار وخلافه للتحجر او العفونة
بتحصف النار **اقول** هذا جواب عن سوال ذكره بعده وهو ان
ينفي لعل الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كما لانتشار اجزاء
النار وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لانتشارها
واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطاً فالنور بها
فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما
لا يكون شكلها كذلك بل كان بالعكس فكان انزعاج راس الشعلة
وتحجرها عظيماً وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها
ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس
قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو نتيجة
لما مر **قوله** واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب
استحالة تامة شفت فظن انها طفئت المتحلل اليابس المتصعد
لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار
لان اليابس اكثر حفظاً للكيفية الفعلية واشد افراطاً فيها فلذلك
يبلغ الجو الاعلى البخار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض و
مخالطة اجزائهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه اولاً ثم ذهب الاشتعال

لبعده عن مخالطة اجزائهما

الى قوله راس الشعلة

المتحلل

فيه آخر

٧٠

فيه الى آخره اي الاشتعال ممتداً على سمت الدخان الى الطرف الآخر وهو المسمى
بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت
غير مرئية لعدم استضاءة فظن انها طفئت وليس كذلك بل طفوها **قوله** ولعل
ذلك من اسباب طفو الحباحب عندنا وهو كما اذا القينا شيئاً
في تنور مثلاً فشيع صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيخ
يشتعل ثم تنطفي **قوله** والاشبه لان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة
النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخاناً الذي كلما قويت
النار فتلك لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نار فلم
يبق ان يكون دخاناً باقياً في النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا
يكون في الاكثر ضعيفة للحاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل
الارضية عنها دخاناً ثم بين حال احالتها الارضية بقوتها وضعفها
قوله وبهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس
ثم الكلام كان في المركبات ونسبتها في المزاج واتجه الى ابطال المذهب
المخالفة لذلك وبهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب
ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب في المزاج وكان
مناسباً بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وبهذه
النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من
ايراد هذه النكتة هو التنبيه على كون النار المحيطة تسائر العناصر لبساطتها
تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولاً ثم خلق منها امزجة شتى
واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج
الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان
لتستوكره نفسه الناطقة **اقول** الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة
الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل
بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها
الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج
كان ابعد عن حد الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل
النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة
فالاصول هي الاسطقسات الاربع واخرج الامزجة عن الاعتدال

بحسب

غير مرئية

هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال
الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله ليستوكر
نفس ناطقة استعارة لطيفة تدل على تجرد النفس اذ جعل نسبتها الى
المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستوائها
على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدأ ما الواحد وبحسبها
يستحق ان يفيض عليها صورة ما وتفيد حفظها وكلما كان الانكسار اتم
كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة مبدأها اشبه واعترض
الفاضل الشارح على قول الشيخ واعطى كل مزاج نوعا بان كل مزاج انما
يستعد لقبول صورة لذاته لا لجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس
ان وجود المحدثات بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل
الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان
فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته
لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها صدرت
عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين
لها فان بعضها الصفات محتاجة منها الى غيرها واعترض ايضا على قوله
واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية
شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال
القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول
كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة
على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من
الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق
به النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن
الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي
يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي وهي اول ما يتعلق
النفوس به ثم ان تلك النفوس يحتاج بحسب الحافظة تلك الارواح
ولما كانت الى التحفظ والتوزع اولا الى عضو يحفظ تلك الارواح ويمنعها عن
التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها
لان يصير مبدأ الحس والحركة وهو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد

عضو

بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة الى ان ينتهي الى الجلد
الاغشية وغيرها فينتج جميع ذلك النحو على التفصيل المذكور في الكتب
وهذا واشباهه ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله
له نورا فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

اقول انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى
واحد بعد ان كان فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال
الاول فقد مر بيانه واما الجسم فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فـ
يقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية
متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول
بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات
يمكن ان يصدر عنه بتوسطها او بغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة
التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة والارادة والنطق
والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان نقول
بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل

تنبيه ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض
احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك
ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في
نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت
تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها
صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر
اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء
طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها

اقول يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل
الادراك وغير كامله الذي تعطل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم
واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون
له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حال
للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول
خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل لتنبه لذاته وكونه

صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث
لا تبصر أجزاؤه لئلا يدرك شيئا منها بحكم الإبصار ولا تتلامس أعضاؤه لئلا
يحس بأعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون
اللام أي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر أو برد يقال يوم طلق وليلة
طلقة إذا لم يكن فيه برد ولا حر ولا شيء يؤذي وإنما اشترط كون الهواء
طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده أيضا فإن الإنسان في مثل حالة
المذكورة يغفل عن كل شيء كأعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا
أبعاد ولحواسه وقواه كالأشياء الخارجة عنه جميعا إلا عن ثبوت
ذاته فقط فإذن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها هو
إدراك الإنسان نفسه وظن أن مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب
بحد أو رسم أو يثبت بحجة وبيان كما قال الفاضل الشارح أن الشيخ لم
يبين أن هذه القضية أولية أو برهانية ثم حكم عليها بأنها برهانية ثم
تحير في إقامة البرهان عليها ثم زيف براهينه فخبط كلها لا فائدة في
الاشتغال بها **تنبيه** بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك
من ذاتك أترى المدرك منك أحد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير
مشاعرك وما يناسبها فإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك
أفبوسط تدرك أم بغير وسط ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط فإنه
لا وسط فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط
فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط **أقول** يريد الشيخ على أن
الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر
وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع أحوال
الإدراك بما هو ولك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه إلى المشاعر
الظاهرة وإلى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة إلى ما يدرك
بوسط وبغير وسط وإلى ما يدرك نفسه بقوة شيء آخر غيره وبين
أن الإدراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة ولا بتوسط شيء آخر
لأن المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي أن يكون ذلك
الإدراك بالمشاعر الظاهرة أو الباطنة بلا وسط على وجه لا
يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** أتحصل أن المدرك

منك أهو

منك أهو ما يدركه بصرك من أديمك لا فإنك إذا انسلخت عنه وتبدل
عليك كنت أنت أنت أو هو ما يدركه لمسك أيضا وليس أيضا إلا
ظواهر أعضائك لا فإن حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الأول
من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها فقد تبين بهذا أنه ليس مدركك
حينئذ عضوا من أعضائك كقلب أو دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما
إلا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تتحققه
من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا
تدركها وأنت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت
فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس
مما سنذكره **أقول** يريد أن يبين أن نفس الإنسان ليست بجسمية
فبحث عن المدرك وقسمه إلى ما يكون محسوسا أو غير محسوس والذي كان
محسوسا فهو إما جزء من البدن أو كله والذي كان جزءه فهو إما من ظواهر الأعضاء
أو من بواطنها وهذه أربعة أقسام ثم أبطل أن يكون المدرك شيئا
من ظواهر البدن بوجهين أحدهما أن الإنسان لو انسلخ عن
ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني أن ظواهر
البدن لا يدرك إلا بالحس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس
وعما يدركه بالحواس مع أنه مدرك لذاته وأبطل أن يكون المدرك شيئا
من أعضائه الباطنة بأنها لا يدرك إلا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان
غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن
بأنه حين يبحث من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل
أعضائه وبأن إدراك المركب لا ينفك عن إدراك أجزائه التي يكون كل
واحد منها غير المركب وكان الإنسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره
فظهر أن المدرك ليس شيئا من أجزاء البدن جملة وأفرادا التي يمكن أن يغفل
عنها المدرك لذاته حالة الإدراك لكونها غير ضرورية الإدراك لكونه
مدركا لذاته فظهر من ذلك أن المدرك ليس بمحسوس ولا بما يشبه المحسوس
مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم **وهم وتنبيه** ولعلك تقول إنما
أثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في
الفرض المذكور أو حركة أو غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك

يعزل عن ذلك واما تحت الامر الاعم فانه فعلك ان انتبه فعلا مطلقا
بعينها
فيجب اذن ان ينتبه به فاعلا مطلقا لا خاصا وهو انك بعينها
وان انتبه فعلا لك فلم ينتبه به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم
فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان
يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به **اقول** اثبات الاشياء التي تخفى وجودها
قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووجود
الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر
من وجود علله فان ذهب فعساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته
التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها وآثارها والشيخ
ابطل هذا الذهن بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان
غافلا
في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه عام
وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله
فلا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على
فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل
المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان
يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال
ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل بما هو فاذن اثبات الانسان
نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول
الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست بجسم
اعضائه فقال الانسان عالم بهويته ولن يكون غافلا عن جميع اعضائه
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي
قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوص
ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا
عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام فاقول ليت شعري ما يريد بالنفس
التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا
مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان
هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذه الكلمة بجاهل فيرتكب في
المواضع نفرا بلك الجهات **اشارة** هو ذا تحرك الانسان لكنه
[illegible]

غير جسمية

قوله اشارة هو ذا [illegible] الانسان [illegible] في الشفاء هو ذا [illegible]

غير جسمية التي تلزمه ولغير مزاج جسمه الذي ربما نوعه كثيرا حال حركته في جهة حركته
بل في نفس حركته **اقول** يريد اثبات ان نفس الانسان غير جسمية
والمزاج تصدر عنها الافاعيل بالتنبيه الهاني ماخذ آخر وهو الوجه الذي
بجسمها
نبه به على سائر الانواع وفوائدها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات
تقوم موادها وتفيدها شيئا ما غير المواد فمن حيث هي كذلك مبادي لفصول
منوعة ومن حيث تصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال
الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة
بكيفياتها المداعية الى الانفكاك للخلاف ميولها الى امكنتها المختلفة
صرفها
والصور التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية
التي منها جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها
في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصور التي تصدر عنها هذه
الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية
التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع
الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس
الانسانية فهي التي تصدر عنها جميع الافعال السابقة كلها مع النطق
وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال
على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس اي صورة ما لا من
حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان
تثبت بافعالها على ما مر وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة
الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا
وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدؤها جسمية الانسان
مكانه
لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان
يكون مبدؤها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى ما يقتضيه غالب
اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه
فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة
لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا في
حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق
ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا

اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها
لثقله والفاضل الشارح في حال الحركة فقوله وبمانعه عن احال حركته
في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء فان
المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا رفع قدمه بجهة الحركة
الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول
والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت ممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة
بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون
الا في حال الحركة كما ذكرناه وقد يتمانعان ايضا فوق بل في نفس حركته
بالرعشة لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب
الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل من
كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث
من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث تحرك
بتلك الجهة وعارضه مانع احدث الجهد ذلك المانع ميلا الى
مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع
صاعدا او ايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا
يكون المانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة بينهما
في نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج
كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها
النفس كما في حال النوم **قوله** وذلك يدرك بغير حسية وبغير
مزاج جسمية الذي يمنع عن ادراك الشيء وليستحيل عند لقاء العقد
فكيف يلمس به **اقول** وهذا استدلال بالادراك فانه ليضا
يقتضي مبدء ولا يجوز ان يكون مبدء الجسمية المشتركة ولا المزاج
فانه كيفية ما لا يتاثر عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه
اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك عما يسنطه ويستحيل عما
يخالفها فلا يتغير معها موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير
موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة ما غير ما يتبع
التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام
فكيف لا يكون

فكيف لا يكون قبل ما بعده وبه الالتيام كالملحق الجامع وهي
او عدم يتداعى الى الانفكاك **اقول** بهذا الاستدلال لوجود المزاج
نفسه وبقائه على وجود النفس وهو لان المزاج كما ان انما يحدث
بين الاسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها
الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج ويلتئم
وبعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ
الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا لتفرقت
بحسب طباعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود يحتاج الى جامع
وحافظ احدهما سبب وجوده والاخر سبب بقائه وهما متقدمان على
الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة
الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي
وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكون قبل المزاج الذي هو
بعد الالتيام وبه الالتيام يبدو الى الحالة المهلكة عند عدم الحق
الجامع او الحافظ وهي بالامراض المهلكة مثلا او عدمه بالموت لارتفاع
المهم عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال مؤكد للذي قبله باعتبار
المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء
الذي صار المركب انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة والمحركة
والحافظة للمزاج شيء آخر لكن تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي
يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك **اقول** هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح
بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدء هذه الافعال
هو النفس ولا يتبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه
جوهر فعال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك اقدم من تصرفه
في البدن لانه يتعلق اولا ويتعلقه بالروح ثم بالاعضاء الرئيسة ثم
بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية
ثم بالاعضاء المرؤوسة التابعة وعند ذلك يصير منتشرا في جميع البدن وانما
اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة
والادراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر
النطق لانه ليس غير بينة على الشيخين وانما وقع الى الاستدلال

ثم في بدنك وانا كان لتفرقه في اجزاء البدن

بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على
ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس
فكيف يكون هو النفس وقد يورد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو
ان يقال لكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبدئها
بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور
والآن تقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة للاسطقسات
والجامع للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض
واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الوالدين ثم انه يحدث بعد ذلك المزاج فتدبر نفس الام الى ان
تستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة
لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال الشيخ في رسالته المشتملة
على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ
لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان
الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف
ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين
والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم النفس
الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال
بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين
وبالجملة فكل مزاج تحصل للمادة يبقى في تصرف المصورة الى تحصيل تمام
الاستعداد لقبول النفس الناطقة فيوجد النفس فهذا ما قاله هذا
الفاضل اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى (فيه ح)
من علم النفس من الشفاء والنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات (التي لكل ح)
بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات
يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح وما نقله عن الشيخ في رسالته
وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف تفوض التدبير
بعد مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين
يفعلان بارادة مجردة ولان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة

من القوى

من القوى الخادمة للنفس التي يكون بمنزلة الآت لها فكيف حدثت
النفس المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف
فعلت فيها افعالها فان الآلة ليس من شانها ان يفعل من غير مستعمل اياها
وما تقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس
الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز
منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من
شانها اعداد المادة لتصير بها انسانا فتصير تلك القوة مبدأ
وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية
ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة
الافعال النباتية ويجذب الغذاء وتضيفه الى المادة (تلك ح)
فتنميها ويتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا
مع ما كان تصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة
لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن فيتكامل الى ان
يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم
النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك
القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى ان تكمل النفس مجردة بحرارة
تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة (الفحم زغال)
يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار
المجاورة فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة
واستعداده كمبدأ الافعال النباتية وتجمره كمبدأ الافعال الحيوانية (ح)
واشتعاله نارا كالناطقة والنار التي كان باشتعالها يصدر عنه مثل ما
يصدر عن المتقدم وزيادة يجمع هذه القوى كشيء واحد متوجه
من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع
منها على الثلثة الاخيرة فقد اختلف مراتبها قبل بدن المولود ويتبين
من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين هو نفس
الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان

بين البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول
الشيخ انها واحد لهذا الاشياء وقوله لئن الجامع غير الحافظ
بالاشياء الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني لئن يكون
الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى
شيء آخر هو نفس سواء كان نفس ذلك البدن او نفسا اخر **اشارة**
فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق **اقول** يريد ان يبين
ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج
هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة
في الفصول المتقدمة وليعبر كيفية ارتباط بالبدن ويبين ان كل
واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال وهذا الجوهر
فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الالات
هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وجع او عدم
ملائم يدرك الانفكاك وذلك ظاهر ثم قال وهو انت عند التحقيق
وذلك لانك تعلم يقينا انك تحرك بارادتك وتدرك شيئا غيرك
او بعقلك ولان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة
ويزول عند حلول الاجل بسوء تباعك فيأخذ البدن في الانفكاك
والانحلال وانما استدل على وجود النفس في المتقدم بالحركة والادراك
دون الافعال المتباينة لتبيين ان النفس التي هي انت
فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك ولا تشك في صدور
الافعال المتباينة عنك التي نبين لك نوع من البيان **قوله**
وله فروع من قوى منبثة في اعضائك وذلك لان النفس واحدة
قد تصدر عنها الافعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء
والدفع لشيء والجذب لآخر ومن حيث هي يكون لا يكون عنها
وبالعكس والاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ الاشياء المتقابلة تصدر
عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادئ التغيرات
قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملها النفس
فروع لها لما ارتبطت النفس بالبدن **قوله** فاذا احسست شيئا من اعضائك
شيئا او تخيلت اذ اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينها

وبين هذه

الفصل

تنبيه

وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما
بل عادة وخلقا يتمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات
اقول هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس
هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية
وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت
النفس لها وصارت بكل مرة اسهل تأثرا حتى يتمكن تلك الكيفية
منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل
عادة وخلقا **قوله** وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض
فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع
ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت
في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك **اقول** هذا بيان
كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو
ان يقوم من الفزع ومن الخشية **قوله** وهذه الانفعالات والملكات
قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كانت
نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والى الاستشاطة
غضبا من نفس بعض **اقول** هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات
المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس
بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال
نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون
في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او اضعف
استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها **اشارة**
ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها
ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج
عن المدرك اذا ادرك وفيه نظر فيكون حقيقة ما لا وجود
له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية
بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق
اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له
وهو الباقي **اقول** لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال

النفس

التهتك

قواها وهو انما يدركه وانما تحركه فيبدأ بالمدركة وذكر اولا بحث الادراك
في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك على القوة
المحركة لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب
عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم ولئن كان لنا
مطلبين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات
عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج [illegible] الى الادراك
لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا
والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر بهذه الجهة ولذلك جعلا مبدأين
فصلين متساويين في الحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه
اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا بالذات كما في الانسان والحركة لا تكون
الا مطلوبا لا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول في بيان المدرك اما ان يكون
ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة به صورة منتزعة من
نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل التالي
لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا احتياج فيه الى الانتزاع فقوله هو
ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين يقال تمثل كذا عند كذا
اذا حضر متمثلا عنده بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له اضافة الى
احدهما ذي الادراك اي الثاني الذي هو المدرك ولاجل ذلك احتاج في
تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك وايراد ذكر ذي الادراك وهو
قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك
ايضا متضائفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك
بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله
يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان المشاهدة
نوع من الادراك فاخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد
بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان ما هو حاضر عند الحس
الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس
هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك
لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا من حيث ان المدرك هو النفس
لكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس

ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا الحصول
في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم يكن
والاشياء المذكورة ينقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك
والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس
حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج
بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من
الخارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء ان كانت الخارجية مستفادة
منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول
تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان
يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا
ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقد
قدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم
الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية
مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة بالثمانية عشر قاعدة
مخمسا بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرض في الهندسة كما
يفرض مثلا من الممتنعات ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما
لا تحقق له اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك
فعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال
القسم الاول تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال
في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التي لا تحتاج
الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو هو هذا بيان
ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما
وطول الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعله الاضافة
العارضة للمدرك الى المدرك بنفس الادراك ليندفع عنهم بعض
الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل هؤلاء عن ان
الاضافة تثبت للمتضائفين فيلزمه ان لا يكون ما ليس موجودا في الخارج
مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة
الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابق اياها ومنهم من ذهب الى ان

المدركة
سواء
المتصورة المصنوعة
ادرك
لا تحقق لها

الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون
بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ
ليس تعريفا للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ان يراد ذكر المدرك
فانه لا يجوز ان يذكر في تعريف المحرك مثلا انه حال المتحرك بل هو تعيين
للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم و
التعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين
عن حقايق الاشياء كثيرا ما يريدون تعيين الاشياء الواضحة القول على الاشياء
المختلفة وتخصيصها كالحركة مثلا لسنر قوا حالها اهي بالشركة في تلك الاشياء
ام بغيرالتساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها واتفق انهم كثير من المتاخرين
في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات
بذاتها ان المدرك للجزئيات هو الالة لا النفس فشنعوا عليهم بانهم
يقولون ان النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة
اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموا لا على ما قاله الحكماء كما سنجي
بيانه في موضعه ومن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة
الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان جهلا وان كانت مطابقة
فلا بد من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة بين
المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة
قائمة بنفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا
وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن
مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة
ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي
الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها
في الخارج فلا يكون الادراك هي الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني
ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المنافية لا نفسها
موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول
بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك فليس بمستبعد فقط
بل هو امتناع ذلك من المحالات ايضا وليس كذلك القول بان صورة السماء
المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في الآلة هو الهيولى

الجسم الذي

الجسم الذي هو آلة الادراك وفي القوة المدركة الحالة في الذي
لا حظ لها في الصغر والكبر من حيث ذاتهما اولا احتمال ان يكون
المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساوات
بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فجرد الاستبعاد الذي
ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذه الاشياء دليس بوارد على القول
بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غايته انه على الباب ان
يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في
الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون بانطباع صورة في الالة
الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات
الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين
بالشعاع او على قول من ذهب مذهب الشيخ ابي البركات في
القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا
البحث خارج عن الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز
عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان الزم من قول الشيخ
اثبات الصورة الذهنية وانما لزم فيما لا يكون موجودا اما
المحسوسات التي لا يدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان
يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك
معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت
مهية في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة
علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول
الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة
حارة والجواب ان كانت جزئية كانت ذات وضع لا محة
يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا لا ما من حيث
هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل
آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي
كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما قابليا
عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها

ان الاستدارة

ان يصير محلها مستديرا او الحرارة فانها لا تقتضي

المغايرة لهما اذا حلت جسما او قوة جسمانية لكن يجعلها حارة
فضلا عن ان يجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارة والاعتراضات
التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال
بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما اجيب عنه بانه
بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على
انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة
عن حصوله للشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان
حصول الشيء يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول
الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر
والصورة للمادة او للجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وكحصوله
لغير ذلك فلما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من
هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل
اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك
لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول يعني حصول العرض
لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله
وايضا لو وجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما
في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به و
الجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في
الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات
فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة
ومنها قوله فانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه
قد نشك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا
ويدل على ذلك ان كون الشيء عالما بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء
له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه
حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول
مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما
بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما سيجيء بيانه لم نشك في
ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون

فعلمنا

فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علما بذاتنا وح يكون ايضا هو ذاتنا
بعينه ويلزم جريان التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون
هو علما بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا هو نفس
ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء
الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبر واما
قوله حصول الشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء
والايجاد للشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه
فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة
فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد
لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة
تحصل في الخيال الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او
في ملتقى العصبتين فلو كان نفس حصول ادراكا لكانا معا و
الجواب ما مر ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط
بل حصولها في المدرك بحصولها في الآلة وههنا الادراك لا يحصل في الحس
المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين
الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما
ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول
بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر
هو زيد لا شك فيه ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة
المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض
ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الا
دراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور
بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة
غير الشعور بها وانما اشترط في الاول دون الثاني فهذه جمل من
الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها وقد اقتصرنا عليها
ايثارا للاقتصار فان فيها وفيما سيأتي بعد الكفاية لمن اخذ الفطانة
بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب اشارة الشيء قد يكون محسوسا

عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثيل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما
يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون
محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه
ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره
لم يؤثر في حقيقة ماهية الانسانية والحس يناله من حيث هو مغمور في
هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله
الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته
اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على
تجريده المطلق لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تتعلق بها
الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على
تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كأنه عمل
بالمحسوس عملا جعله معقولا أقول لما فرغ من بيان معنى الادراك
اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس
وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة
الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى
والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها
في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء
مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك
لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط
لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة
بهذا النوع من الادراك فهذه الادراكات مترتبة في التجريد الاول
مشروط بثلثة اشياء حضور المادة والاكتناف بالهيئات وكون المدرك
جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين
والرابع عن الجميع الا انه اذا نسب الى مدرك واحد سقط التوهم
عن الاعتبار لانه لا يزيد على ما يدرك الحس والخيال بانفراده بل
يدرك ما يدركه غيرهما كالخيال وبذلك يختص بما يدركه ويصير جزئيا

ولذلك

ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه
بالوجه الاول وفي كل منهما نظر فان الانسان اذا اخذ من حيث هو
صالح لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما يختلف
في ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا يختلف من اختلاف تلك المعاني
ولا يلزم ما في شيء من تلك الاحكام من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف
اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لا يباين
عمروا في الانسانية ولا بما يتقيد الانسانية نفسها وانما يباينه
بتشخصه المادي ثم بما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة
كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا
ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة انتزاعا اكثر منه غير تام و
العقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل
بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفصل الثاني في الغواشي
الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود ولوازم
الماهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن الماهية وايضا
لا يكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي
عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا
وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان تكون الصورة العقلية
من حيث حلولها بالنفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون
جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس
في مقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها
وهذا ايضا نقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن
العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا
لا يمكن ان يكون مجردا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل
زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة فلا تشترك فيها
واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في
انفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم
كلي مجرد لانه معلوم كذلك لا لانه العلم في ذاته كذلك قال
ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخر

اذ لم يقفوا على فهم اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة
وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه وان قولك الانسانية
التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانيتان المتساويتان لهما
معا حيثية تساو لهما السبب الآتي في كل واحد منهما ولا شيء فيهما
معا لان الموجود منها في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي
انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فمن حيث كونها
صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل
واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة تلك الصورة
التي بشرط ... ان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت ... اي
مادة من مواد الاشخاص حصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك
الاشخاص سبق الى ... ما ادركه زيد حصل في عقله تلك الصورة
بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فيكون تلك الطبيعة
التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية
وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة
فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر
وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي
ذكرها هذا الفاضل حالها بعينها حال الطبيعة الانسانية التي ليست
في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم
المتأخرون في ذلك فلم يتعرض لها الشيخ والتحصيل ما نقص بتحقيقه
هذا ما قاله في مواضع محدودة وهو الحق ان الكليات لا توجد في الخارج

قوله واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة
التي لا تلزم ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل
يعمل به يعقده لان يعقله ما من شأنه ان يعقله بل لعله من جانب ما من
شأنه ان يعقله اقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق
الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد
عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا الغريب بان
لوازم الماهية ليست من العوارض الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا
بالماهية وهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقله كان من ذلك جانب

غيرع

اي الماهية النوعية كالعقول العشرة لا بالشخص لجزئيات الانواع

القوة

القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به
ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل يعمل غيرها كالفكر مثلا لان
يصير عاقلا له فالغير في قوله لعله يعود ... يعود الى العمل ويحتمل ان
يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يكون ايضا عاقلا
بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله من جانب ما من شأنه ان
يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شأنه ان يكون عاقلا
والى ما ليس من شأنه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شأنه ان يكون معقولا
بذاته والى ما ليس من شأنه ذلك فاشار الى ان ما من شأنه ان يكون
معقولا بذاته ليس يجب ان يكون من القسم الاول من القسم الذي ليس من شأنه
ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني ما من شأنه ان يكون عاقلا
وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبين بعد وسيأتي بيانه وقد اورد الفاضل
الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان
محلا جسمانيا ... او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال
كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل بعينه معقول لانا
نعقلها ونعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للجسم فقد
عقلهما فاذن ليس ... بالتعقل واجاب بان التعقل لو كان
حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير
لان كل ما ليس في محل فكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته
فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة
لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته وليس معقولا لغيره بعمل يعمل به
ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس بشيء فان الجسم ليس
في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست
محتاجة الى عمل يعمل بها النفس معقولة والحق ان المادة ههنا هو الهيولى لا غير
فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصورة والاعراض المحسوسة
وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع هي وجميع ما يحل فيها يمكن
ان يعقل من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون جميعها معقولا وهذا
هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون
لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا ذاته وسيأتي على ما هو ... بيانه
بيانه اشارة لعلك تشتهي الآن ان نشرح لك امر القوى الدراكة

لتصيره

منها معقولا ويمكن ان يوخذ
مجردة عن اللواحق ويكون

اي الشائق كما تجرد ... الرابعة ... والاشتياق

من باطن اذن شرع وان نقدم شرح امر القوى الناسبة للحس اولا
فاسمع قوله لما فرغ من بيان انواع الادراكات شرع في اثبات
القوى المدركة آخرها وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة و
باطنة اما الظاهرة فلكونها في هذه الوجهة لم يكن محتاجة الى الاثبات
ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب
لسياقة الكلام الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما كانت لها
مفروضيتها الاكثر من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج
الى التفصيل فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها و
الاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على
الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو
ما يسمى صورا واما لما لا يمكن فهو ما يسمى معاني والمعينة يعني اما بالحفظ
المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما
بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما للمدركة الصور واما المدركة
المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها مدركة
خيالات المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينتها
بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى
متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة
والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت جميع
مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الجزئية
لا تتم الا بجميعها وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان
ترتيب التعليم لشرح نظرا بالمتعلمين مما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب
الى العقل **قوله** السبب قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا هذا كله على سبيل المشاهدة
لا على سبيل التخيل والتذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل
والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فبقي ارتسام في بعض
قواك شيء مما ارتسم فيه اولا واتصل بما ارتسم الان الارتسام الحاضر فلك
قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات
فيدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوس بعد الغيبة مجتمعة فيها

وبها تبين

وبها تبين القوى عليك ان تحكم بان هذا اللون غير هذا الطعم
وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين
يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى اقول هذا بيان اثبات
الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل منهما منفردا وعلى
وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو
قوله السبب قد تبصر القطر النازل الى قوله يؤدي البصر كالمشاهدة و
حاصله ان الموجود في الخارج كنقطة ولم يرى خط والنقطة المتحركة ترتسم
في البصر عند وصولها الى مكان ما تحدث بحسب المقابلة بينهما وتزول
عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن فيحيط به زمانا ان
لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر يرتسم
فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه الى ما يرتسم ثانيا المتلاحقة في
البصر فيه فيتصل بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن هاهنا
قوة قد ثبت فيها الارتسام البصري هذا واما قوله وعنده يجتمع
المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي
لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها لتعريف القوة بها لا لمورد
الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان
قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون
كل شكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث
قبل زوال الشكل السابق فيتصل الشكلان ويرى خطا قال وهذا
اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة
وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان
البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس ضروريا والتجربة لا تفيده
والجواب عن الاول ان بقاء الشكل السابق عند حصول الشكل
بعده يقتضي الخلاء فان الشكل انما حدث في الهواء للنهاية المحيطة
بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها
يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى
بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان
يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة

ما ليس في الخارج فهو لا يشاهده ما لا يقابل البصر ولا يكون في حكم ما
يقابله البصر ولا يكون واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على
وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا
على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل
والقابل مغاير للحافظ لجواز ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبمثال
وهو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان
الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها و
ايضا فانها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس
التي تفعل افعالا مختلفة واقول الاجتماع والحفظ في شيء واحد لا يدل
على وحدة مصدريهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد بقوتين فيه
كالارض واما افتراقهما في صورة فيدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس
المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان
الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بقصد ثان او كانت
وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو اثبات
الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير شيئا للالوان والاصوات
والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها و
ذلك كالابصار الذي هو ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضوء
لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يكثر فعلها لكثرة وجوه
الصدورات منها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في
صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على
ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا
للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو لا يحفظه فان ذلك يدل على
مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصورة
والذهول عنها من النسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين
فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها
في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف
لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك

القبول

ليس هو

ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك
التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما
والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة
ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فلكم
حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن هو ايضا حافظا للحس المشترك
والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لجعلها
في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت
حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع
تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة
دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان
تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما
معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات فاذن لا بد لها
حين حكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة
معا بها ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة
واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة
مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر عليه الا بقوة حافظة للجميع والا
فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر
والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه
انسان وهو حكم كلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا و
يلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات
والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال
والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمنا بالضرورة اذا
ذقنا طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز
ان يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرنا شيئا فلنا مبصرا
له مرتين احدهما بالعين والآخر بالدماغ والذي يدل على ابطال
القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء
من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد منها في
جزء هو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة

الا بقوى جسمانية وتقريره
انها لا تدرك بحس واحد
من الحواس الظاهرة غير نوع
واحد من المحسوسات ح

تجد الفرق بين التذوق وتخيل الذوق ونعلم ان تخيل الذوق
ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور
الذهنية على الخارجية **قوله** وايضا فان الحيوانات وغير ناطقها
يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية
من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس
وادراك الكبش في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم
الحس بما شاهده فعندك قوة بهذا شانها وايضا فعندك
وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم
بها غير الحافظة للصورة **اقول** هذا بيان لاثبات الوهم والحافظة
اما الوهم فقوة تدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأد بالحواس اليها
كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص
جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها
مما لم يتأد بالحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها
في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل
على ذلك ايضا بانه ربما يخاف شيئا يخيف عقلا الامن منه كالموتى
ومالا يخاف عقلا فهو غير عقلي واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها
لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح
الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب بانه يقال هب انها
كلية ولكن الحكم لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات
الصداقة الكلية والبغضاء لا الايناس الذي يدركه الشاة من صاحبها
في وقت ما بعينه جزئي لا يدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قوله** ولكل قوة
من هذه القوى الجسمانية خاصة واسم خاص بها الاول منها هي المسماة
بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس
لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها
الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير **اقول** ذكر
علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي
نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما
صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الروح الاول من الازواج

السبعة التي

السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما المجوفان فيفترقان
الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث
الذي منشأه الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة
الدماغ وتنفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل
لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه خلف
الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ
والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب خصوصا النخاعية فتبين من هذا
ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ
اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدأه ايضا الدماغ واكثرها
نخاعية فلذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب
في عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم
الدماغ فان الحس المشترك كرأس عين تتشعب منه خمسة انهار وكان
الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك وللخيال
الا انه بما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وبما في مؤخره
بالخيال ثم وانما نشأ الادراك الحسي من الحواس بواسطة الارواح
التي في الاعصاب التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب
في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية بان يصير الكيفيات
المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد
وبالنقض الوارد على تفسيره والتأدية هي عبارة عن ادراك النفس
بواسطة الروح المصبوب في آلة كل حس لمحسوسه وبواسطة الروح الذي
هو مبدأ المشترك لجميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس
لتمهيد طرق يسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل عن موضوعاتها
فادراك النفس ليس يتأخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات زمانا
تقطع فيه تلك المسافة بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد يجمعه
في موضع بعيد عن الاحساس ولا في كلام الشيخ ط **قوله** والثالثة
الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال
الشيخ في التعليقات هذه القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في
الحيوان حكما ليس فصلا كحكم العقل ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية

وبالصورة الحيّة وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الحسّاسة كالحكاية
قوله فيكون الدماغ كله آلة لها هو لكونه مصدر الاكثر الافعال المتعلقة بالروح
الدماغي في تجاويفه واختص بالتجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة
على ما يجيء ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة **قوله** وتخدمها قوة
رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني
المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند
استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول
من التجويف الاوسط وكأنها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل
اقول معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بتوسطها في
المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح لو
كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا ولو لم يكن
لها ادراك مع انه تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي على
الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها
تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول
ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في الشيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها
لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء
الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب
ذاته والآخر بحسب الة وكلاهما بحسب الحيثيتين **قوله** والقوة الباقية من القوى
هي الذاكرة وسلطانها في جزء الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها
اقول هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة للمعاني ومثبتة للوهم بالحفظ
ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ
المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل
الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون
بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة
والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة
واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فتبينا لم يحكم
بالمغايرة مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة تسمى الحافظة وتسمى ايضا
متذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها

علیحده

واقول ان الشيخ ذكر في القانون م

لاستشباهها

لاستشباهها والتصور بها مستعيدا اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل
الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور على آخر قوله
وهذا ايضا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر ولخصوا ان الذكر
ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشيء ادرك في وقت آخر وحفظه
على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة
بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل مركب
من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل مركب
من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر
وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول
من المقالة الرابعة من الكلام في النفس واشبه ان تكون القوة الوهمية
هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون
بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة
بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليها عملها واما الحافظة
فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وهذا يدل على اضطرابه في
امر هذه القوى **اقول** وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به
وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى
وبين المعنى والمعنى كأنها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث
الحكم بل من حيث تعمل لتفصيل الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ
لتكون لها علاقة بالخزانتين للمعنى وللصورة وهذا حكم صريح بان
محل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة
لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك
والتصرف من مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على
قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ
فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة
والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والذاكرة التي هي الحافظة
على ما ذكره من قبل لا شك في انها هي خزانة التي موضعها مؤخر الدماغ
وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك
ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والتحفظ هو

المحافظة م

بالآلة الواحدة م

المتذكرة م

الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما
على القوى الحيوانية قوله وانما هدى الناس الى القضية بانها [illegible] الآلات
ان الفساد اذا اختص بتجويف او رتب [?] الآفة فيه اقول هذا الاستدلال
متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع لهذه القوى والطب
لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه
التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم
وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير
قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه
الاعضاء لانها تحتمل ان تكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما
يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة
يختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال
الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح
المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء آخر لانه يحتاج الى بحث آخر قوله ثم الاعتبار
الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الالطف [illegible] ويؤخر
الاغلظ للروحانية ويبعد المتصرف فيهما حكما وتصرفا بالتمثيل المتخيلة
عن الجانبين عند الوسط اقول هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء — عظمت قدرته ع
المذكورة بهذه القوى ماخوذ من العناية فانها بعد معرفة منافع
الاعضاء على ما يذكر في الكتب الطبية تنبه على العناية الالهية
المقتضية لهذا الترتيب اللطيف في نسبة الاشباح الخيالية الى — المقتضية ع
الجرم دون الجرم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل
استعارة لطيفة لمعناه ثم قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون
الحس الظاهر المقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس
المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه [illegible]
السمع واللمس في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس [illegible] الحس
المشترك والخيال في مقدمه لكونه [illegible] الابصار وانتم هناك [illegible]
بجعل مؤخره مع تجنيبه الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ
ولم يذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم
الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر

الطبناك

هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا فان سلمنا انه علل
بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان
الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن — ولين ص
في الحيوان من الشفا بهذه العبارة ومنها من مقدم الدماغ لان اكثر عصب
الحس وخصوصا التي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة
والطليعة الى الجهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم
الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة
وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه يحس
السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن
الذوق في هذه فما ظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية
النفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر
من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ
اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة
لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها
الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون
الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذ تقدم — تنبيه م د
ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار قال واما نظير هذا الفصل في
قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية
التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات اقول يريد ذكر القوى — الانسان ع
التي يختص بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية
المذكورة كانت متباينة بالذات لكونها مبادي افعال مختلفة
وكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها

متعلقة بذات واحدة مجردة وانما تختلف بحسب الاعتبارات التى
هى بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات
المذكورة مهنا هى الكمالات الثانية وهى افعال هذه القوى قال فمن
قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهى القوة التى تخص
باسم العقل العملى وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب ان تفعل من
الامور الانسانية الجزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات
اولية وذايعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظرى فى الراى الكلى الى ان ينتقل
به الى الجزئى اقول قوى النفس ينقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون
باعتبار تاثيرها فى البدن الموضوع لتصرفها مكملة اياه والى ما يكون
باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها
وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه
القوى باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر
فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان لا يتاتى الا
بادراك ما ينبغى ان يعمل فى كل باب وهو ادراك راى كلى مستنبط
من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذايعة او ظنية يحكم بها
العقل النظرى ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الراى
من غير ان يختص بجزئى دون غيره والعقل العملى يستعين بالنظرى
فى ذلك الى ان ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او
محسوسة الى الراى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله
مقاصده فى معاشه ومعاده قال ومن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاوليها قوة استعدادية لها
نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكاة

ويتلوها

ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها
فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت
ضعيفة او بالحدس فهى زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى
عقلا بالملكة وهو الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية (بعد ذلك)
يكاد زيتها يضئ ثم تحصل لها قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها
المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن وهو نور
على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقولات المكتسب
المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب (بيان قوى النفس)
وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة
تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن
الهيولانى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار اقول وهذه
اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى الاستكمال وتلك
المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون
باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة ايضا مختلفة بحسب الشدة
والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها
كما يكون للامى المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على
الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس
المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها
بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهى حاصلة (المستوى)
لجميع اشخاص النوع فى مبادى فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة
المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهى ما يكون عند حصول المعقولات
الاولى التى هى العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات

الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم
من يحصلها لشوق ما للنفس اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب
تلك المعقولات وهي من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة
اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب
الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية ويسمى اثباتها
واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون
عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد
الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس في حضور تلك المعقولات
بالفعل كما لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل
فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة
المستفادة فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها

وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس
ابصار الحيوان في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب
يوجد هكذا وان كان اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة مع الواو
العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر
والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه ويشهد به ساير
كتب الشيخ وغيره ومنشا هذا السهو هو وجود الواو المذكورة
الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي ايضا وبين قوله ان كانت
اقوى فهي زائدة الحقها الناسخون خطأ والتقدير اتصال الكلامين
وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى لقوله
ان كانت اقوى بل عطف على قوله فتهيأ لاكتساب الثواني لان
المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر

التسل ح

بالملكة ص

هذا

هذا فنقول المكاشفات الاشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى
وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة
فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري
يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء
ويضرب الله الامثال للناس لآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل
في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه ففسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها
مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح و
الثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور
اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة لان يصير قابلة
للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه
اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها
من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة
نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير
بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصباح
تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل
بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل
المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل
واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد
هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى

والنباتية

الانسانية والحيوانية تنبيه لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين
الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة
بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما
يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في
الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المط وربما انبتت واما
الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب
طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل
معه ما هو وسط له او في حكمه اقول لما ذكر ان النفس تنتقل من
المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما
ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة
بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات في الاكثر لانها في الكليات
يكون مستعينة بالفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا
للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة
وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني
من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى
وغيرها فربما انبتت وربما تأدت وثم اذا تأدت بحركة اخرى
من الحدود الوسطى وغيرها الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند
الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن
مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان
مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة
الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة
الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المط من العلوم المنصلة

فالفرق

فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات ولا امكانه لان الفكر
لست لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر
المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو
الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل
جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال
الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى
المط ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور
بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة
المتن على التناقض الصريح قال تنبيه زيادة دلالة على القوة القدسية
وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان
للانسان فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم من هو غبي لا يعود عليه الفكرة
بزادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو انقف
من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة
في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا
الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر
احواله عن التعلم والفكرة اقول يريد بيان امكان وجود القوة القدسية
وتقريره ان الحدس والفكر مراتب في التأدية الى المط بحسب الكيف والكم
اما بحسب الكيف فكسرعة التأدية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عددها
وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في
الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس وتلك
المراتب حد النقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينبت جميع افكار
شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما يمكن ان يحصل لنوعه

من ذلك صح

من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا بحسب الكيف على وجه يقتضي
يشتمل على الحد والوسط لا نقليدي ولما كان طرف النقصان منها هيولي
فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر قال وان استبعث
ان تخار في الاستبصار فاعلم انه قد تبين لك ان المرتسم بالصورة
المعقولة منا شي غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها
قوة في جسم او جسم اقول يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية
افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما
الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا
الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين
هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني
وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم
واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على
ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وان يقا دراك الشي وجود
صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته
هو عدم مثال تلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها
اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه الصورة فان الوجود
معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فهنا
شي غير المدرك حافظة للمدرك يكون الصورة حالة الذهول
موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول
والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى
جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الجسم قابلة
للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون

شي غيرها

اثبات العقل الفعال

شي غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات وتكون هي خزانة حافظة
لها وذلك الشي لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام
المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث
هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن
ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل بجسم
ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال قوله انت تعلم ان شعور
القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره من قبل
وقوله ان القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها حصل يكون
قد حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على
زوال ما فان المعاودة الى الادراك يقتضي تجددا ما لتلك الصورة
قال فيجب اذن تكون الصورة المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة
زوالا ما نتيجة لذلك قوله واما في القوة الوهمية التي في الحيوان
فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها
وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ
في قوة اخرى هي لها كالخزانة في الوجه الاول لا يعود الوهم الا بتجشم كسب
جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات
اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في صور الخيالية
المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها مثلا في عضو
او في قوة عضو والذهول عنها القوة في عضو اخر لاحتمال اجسامنا
وقوى اجسامنا التجزية اشارة الى ما قررنا من امر القوى الجسمانية
وقوله لعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انما نحن نجد في المعقولات
نظير هاتين الحالتين اعني فيما نذهل عنه ثم نستعاد لكن الجوهر المرتسم

وقوله وان الصورة اذا كانت
حاصلة في القوة ثم غفل عنها
الغافل اشارة الى حال حصول
الادراك بالفعل صح

ليس صح

اخرى صح

بالمعقولات كما يتبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شي كالمتصرف

وشي كالخزانة ولا يصلح ان يكون هي كالمتصرف وشي من الجسم

وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال القوة

العاقلة ولاحتياجها الى الحافظة ثم قال فبقي ان هيهنا شيئا خارجا عن جوهرنا

فيه الصورة المعقولة بالذات نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق

واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا

ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ

هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه

انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان ترتسم فيه لانه

جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان ترتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل

بل بالقوة قوله واذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه

فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة

اقول اشارة الى تخصص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفس

مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات

الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات

او الادراكات الكلية المناسبة المتادية الى المدرك الكلي قوله واذا

اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسماني او الى صورة اخرى انمحى

المتمثل الذي كان اولا كان المراة التي كانت يحاذي بها جانب

القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شي آخر من الامور

القدسية اشارة الى الحالة الذهول وسببه وتمثيل بالمراة لانها في الجسمانيات

اشبه شي بالنفس المستفيضة عن المجردات قال وهذا انما يكون ايضا

اذا اكتسب ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا الذهول

والنسيان وذلك لان النسيان في القوة الجسمانية انما كان لزوال الصورة

عن الحافظة وهيهنا لا يمكن ان يزول شي من العقل الفعال فسبب

الاختلاف هيهنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة

تمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من

المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان

زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مذكورة فيما سبقت

الاشارة اليها والى اجوبتها اقول هذا الكلام دل على وجود سبب

يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما

فان كل مؤثر في شي لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال

ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع

عدم اتصافه بها والجواب ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسياتي

البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات

بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو

حافظ لها قال وهذا الاتصال علته قوة بعيدة وهي العقل الهيولاني وقوة

كاسبة وهي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس

الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة هي المسماة بالعقل بالفعل

اقول لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي

العقل الفعال والعلة القابلة هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال

به اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذا الملكة في النفس التي هي استعدادها

لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيا فشيا

حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد تركب

قوى النفس المترتبة المنحلة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة

والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي
الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال
لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية
والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة واتمام الاستعداد
بها وبتهيئة النفس لذلك يجب حصول الصورة معها اقول وهذا
يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل
والقوة القدسية لكثرة تصرف النفس ما بين الحدس
في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية التي في المصورة والذاكرة باستخدام
القوة الوهمية والمفكرة تكتسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها
عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال و
تأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة
صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقليا لمعنى عقلي اقول المذكور
حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال
اراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين
احدهما ان يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو
وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة التي في المصورة
والذاكرة لا على ان تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك
الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية
المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها
في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فيكتسب النفس
بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو المنتقش
بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال

وتأملها

وتأملها فانا اذا احسسنا الجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات
في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة من
الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصورة لا تنتقل عن
الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني
ان يفيد هذا التخصيص معنى عقليا كاجزاء الحد والرسم وكتصور
الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم
واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على
قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد
عند التأمل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب اشارة ان اشتهيت
الان ان نتحقق لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي
وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر
عاقل ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل
الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى لانها لما
ينتج اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما
ولا جسمانية لم يحتج الى بيان ذلك فاكتفى فيها ببرهان واحد
ولذلك ذكر سائر البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في
هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا
انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم بين
لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات
تصدر عنها بتوسط الالات واراد في النمط التجريد ان يبحث
عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاؤها مع كمالاتها
الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانيا بل بالغ

في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات
البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك الشطين في
البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه
ولم يورد فيهما كما ذكره الشيخ ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك
كما ذكره اختلافا اصلا — قوله اشارة انك تعلم ان الشيء غير المنقسم
قد يقارن اشياء كثيرة لا يجب بها ان يصير منقسما في الوضع وذلك
اذا لم يكن كثرتها كثرة ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء
المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم
اقول هذا اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث
لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي انقسامه
والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد
المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا
كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين
النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك
غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في
الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع
واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد
يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد
يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون
بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة
في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته
والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال

ولم يوقع

من حيث

من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط
فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط
بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو
سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة
التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود
جسم اخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث
هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه
الشيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه
السواد والحركة والمقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء
المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما
اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث
هو ذلك المحل فليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما
اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة
لا محالة والا لكانت المعقولات انما يلتئم من مباد لها غير متناهية
بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ومع ذلك فانه
لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان
في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد
فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع
وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم اقول لما فرغ عن تمهيد الاصل
المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير
منقسمة والا للزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء
غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة

وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية
بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم
من حيث هو واحد وهو المط مع ان هذا الاحتمال في المعقولات
غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المحال المذكور فالمط حاصل لان
كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل
موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان
في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث
لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام
في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه
بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام
المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد
يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في
جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية
ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن
ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني
والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم
بالوضع احترازا من انقسام المحل الا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام
الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام
النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل
ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف المعنى الاجزاء الموجودة في
الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل
بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن

الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو ينقسم الى اجزاء غير متناهية
بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة
فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم
بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته
فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان
هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما قوله وهم وتنبيه او
لعلك تقول فيجوز ان تقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة
وهمية الى اجزاء متشابهة فاستمع اقول الوهم الاحتمال الاول
من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة
قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد فح
يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فتنقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه
على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم
الى القسمين متشابهين ويجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا
فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون
ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا
لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين
بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة
اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون
مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يحصل من
القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الهيئة
بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او وضع معين لا لاختلاف القسمين فلا
يكون القسمان جزئيه من حيث هيئته المتشابهة لهما هذا خلف

والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحداً غير منقسم هف والثالث ان قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلاً فلا يكون معقولاً وقد فرضناه معقولاً هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله فانه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين يجب شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضاً فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسماً واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضاً فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط فلم يكن معقولاً واما القسمة الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته بل يكون هو نفسه معقولاً وكل واحد من القسمين بانفراده ايضاً معقولاً كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضاً لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولاً وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها وهذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطاً والى الخلف اللازم من جهة مقارنة الى القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخلاً في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فانه هي ملحقة بغيرها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار

بقوله

بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قد يبلغ في اقل منه فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابهاً فالصورة التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان او اختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء لها فيه نوع مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان متشابهاً للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى الجزئين متشابهين لا تعرض الا للماديات فهي تقتضي وضعاً ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصورة الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس الى اجزائها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام اقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلاً او تخيلناه فلا بد من ان تلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة من وجهه لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع والاذن

وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة
من الاخرى غير جهة الاخرى هيآت غريبة مادية تقارنها و
تلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي
في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر
اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد الاثر في الشيء
والرشم هو الختم اعني احداث النقش التي يحصل من الطابع في الشيء
الذي طبع عليه ولذلك سمي اللوح الذي يختم به البيادر رشما
وهو بالخيال اولى لان تصورها منطبعة في الخيال من طابع وهو
المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية و
الخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى
انه لا يقول بذلك وفي اعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس
الجزئية ليست بمجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة
العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا
ح نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا
عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز
ليس بقادح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا تنافي
صحة حجة اخرى عليه والشيخ اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى
المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكن اوردها على وجه اقرب ماخذا مما
ذكره هذا الفاضل وذلك لانه اورد هكذا الصور العقلية ليست بذوات
وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار الحجة المذكورة التي
هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج
وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار

اليه

اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى
غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز
انطباع المحسوسات في النفس والجواب عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة
ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع
البتة وقوله هب انما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية
وهم وتنبيه
جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية كذلك والجواب انهم لم يتمسكوا
في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها قوله ولعلك تقول ان الصورة العقلية
قد ينقسم باضافة زوائد معنوية اليها كقسمة المعنى الجنسي الوحداني
بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة
فاسمع اقول الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين
صورة
المذكورين وهو ان تنقسم العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي
الى الجزئيات انما تكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد
تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت
فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية
المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان
وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل
بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة
بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة
الانسان باضافة السواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن
قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض
الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا
يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه

للحاق كلى بكلى يجعله صورة اخرى ليس جزأ من الصورة الاولى
فان المعقول الجنسى والنوعى لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات
نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسى
او النوعى ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد نسبة الاجزاء بل القسوم
نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى
سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذى
تشكك به اولاً من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد
من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذى كمل كلامنا فيه
اقول هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة
يجوز ان يقع فى الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة
لا يكون قسمة بل هى تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة
كلية اخرى كالناطق يجعلهما صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل
جزأ من الصورة الاولى اعنى الحيوان فان المعقول الجنسى كالحيوان
لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان
والفرس يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعى
كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون
مجموعها حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع
والاصناف الى الحيوان والانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل
نسبة الجزئيات ولو كان معنى العقلى الواحد البسيط الذى
استدللنا على تجريد محله ينقسم مختلفات بوجه كالجنس و
الفصل لكان غير الوجه الذى تشكك به قبل هذا من قبوله
القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه

البسيطة التى لا ينقسم بحسبه العقلى اولى بان يجعله البسيط الذى
استدللنا به لئلا يعرض شك من آخر وجه اشارة انك تعلم ان
كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله
وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته اقول
يريد بيان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو
عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة
لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هى العقل الهيولانى ومتوسطة
هى العقل بالملكة وقريبة هى العقل بالفعل وهى تقتضى ان يكون للعاقل
ان لا يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان
يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله
لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له وتعقله لكون ذاته عاقلة
لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان الحصول الشئ للشئ
لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الش
استدرك قول الشيخ فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول
المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سيأتى فهى انما يعقل بالفعل
قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقل بالامكان العام
ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على
الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك
لم يعتبره الشيخ عن المقصود فى هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التى من الفعل
مر ذكرها والمراد ان تعقل الشئ يشتمل على تعقل صدور ذلك
التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على التعقل لا المتعقل
وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة القوة القريبة هو

ببب يرجع الى ذاته لا ينافى ذلك فهذه صغرى القياس وقال
الفاضل الشارح انه بديهى واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك
عقل منه لذاته يعنى تعقله لكونه من ذاته عاقلة لذلك الشىء تعقل
منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوعات
اقول هو علم بتصور الموضوع فقط او علم بتصور المحمول وعلم بارتباطها
واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة
القياس هكذا كل شىء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون
ذاته عاقلا لذلك الشىء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشىء
فله ان يعقل ذاته فكل شىء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله
وكل ما يعقل فمن شان مهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل
ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة اقول
يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره
فذكر اولا ان كل معقول فمن شان مهيته ان يقارن معقولا
آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم
يكن من شانه ان يقارنه الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثانى
ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم
بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول اقول هذا
هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم
بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج
الى هذا الشرط ما سنذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل قوله
اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة فى الوجود بمقارنة امور مانعة عن
ذلك من مادة او شىء آخر ان كان اقول قد ثبت فيما مضى ان
مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشىء معقولا وانه انما

يعقل

وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم
واما جسمانى وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما ولا جسمانيا
والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هى عامة او خاصة بل من حيث مجردة عن الغواشى
الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث
هو انسان الذى هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل
انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث
هو هكذا موجود فى الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص
اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع
لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وح يمتنع ان يكون
مقولا على انسان لا يكون فى ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا
يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا
فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان
الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى
الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو
حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثانى هو الانسان
المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثانى غير مشترك فيه
ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله
بل من حيث حقيقته الاصلية التى لا يختلف فيها الكثرة وباقى
الفاظ الكتاب ظ واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان
الانسان المشترك موجود فى العقل لا فى الخارج والطبائعات موجود
فى الخارج غير محسوس ونحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان

التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك
فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط
على ما مرت الاشارة اليها وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول
ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد
وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس
فننبهه ونقول ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته او تركته كالحال
في الانسان نفسه اقول هذا الوهم هو ان يقول انكم قد اشترطتم
في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل
الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه
ويحس به والشيخ لم يشتغل به او يصلح الحال في معقولية الانسان
لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا من المقصد بل نبه على ان
الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة
غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه تنبيه انه لو كان كل موجود
بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس
والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم والحس
ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل
والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي
من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت
خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها اقول
لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم
لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس
ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس

والمحسوس

والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون
محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة
ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل
وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة
بالحس الظاهر واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما اصلا و
اذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فان ثبت
وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان
لا يكون محسوسة ولا موهومة تذنيب كل حق فانه من حيث
حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه
فكيف ما به ينال كل حق وجوده اقول الحق ههنا اسم فاعل في صيغة
المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل
بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود
الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج
اذا كان مطابقا له فهو صادق وباعتبار نسبته الى الامر
وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم
ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات
مبدأ للموجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان
فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها هو اي حقيقته المجردة
عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو غير قابل للاشارة الحسية
صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة
حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح
على وجه التمثيل لحكم بان المباين بالحقيقة مما مضى ولذلك سماه

للخارج للواقع

التي بها هو هو

تذنيبًا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدا الاول لسائر الحقايق في
ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه حكم
حكمًا كليًا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج
ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة تنبيه الشيء قد
يكون معلولًا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولًا في
وجوده واليك ان تعتبر ذلك مثلًا بالمثلث فان حقيقته متعلقة
بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث
وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث
وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضًا غير هذه ليست هي علة تقوم
مثلثيته ويكون جزءًا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية
التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية اقول يريد ان يشير الى العلل وهي
اما علل الماهية الشيء او علل الوجود والاولى تنقسم الى ما به يكون
الشيء بالقوة وهو المادة والى ما به يكون الشيء بالفعل وهو الصورة
والثانية تنقسم الى ما يكون علية مقارنة للذات وعبا ينتها والاول
هو الموضوع وينقسم الى ما يكون علته هو الايجاد نفسه او كونه
علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني
هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا من العلل الموجبة
بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما
ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين
بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا ثبت ذلك فقول
الشيخ الشيء قد يكون معلولًا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية
اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه

لان المثلث

لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة
تكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على
الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان
نهاية المادة لا يكون صورة فيها وليسا كجنس وفصل للمثلث
لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له في
الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس و
الفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى
الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية
لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد
في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي
العلة الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا تفيد وجود
المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة
الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول تنبيه
اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك في انه هل هو موصوف
بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط
وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان اقول يريد الفرق
بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق
لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودًا
كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج او العقل
كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما و
كان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته في
العقل وهو مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين ساير العلل

اعني العلل الاربع المذكورة اشارة العلة الموجدة للشيء الذي له علل
مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها اي الكل
وهي علة الجمع بينها اقول لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود
وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى
كيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة
له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول تنقسم الى ما يوجد في الموضوع
والى ما لا يوجد فيه والاول محتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع
تقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا
القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب
من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة
للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم
يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول
النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله
علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي
علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى
على التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة
فيكون هي علة الجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك
علة المركب والى هذا اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما قال والعلة
الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة
ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة لوجودها ان
كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا
لمعناها اقول ماهية العلة الغائية ومعناها اعني كونها شيئا ما غاية

علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بيان العلل وكيفية تعلق ح

الفاعلية ح

وجودها

وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع ومحدث على ما سياتي بيانه
والغاية في القسم الاول يوجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها و
وجودها معا وفي القسم الثاني يوجد متاخرة بوجودها عنه
وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان يكون متاخرة
عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما
يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي ماهيتها المتقدمة
وعليتها يكون بان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية
الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك العلة موجودة فماهية
الغاية يكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه
ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظ وانما قيد الغاية بقوله ان
كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني
واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية
والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة
في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف
على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود
لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية
غايات والجواب ان الطبيعة بالهمة تقتضي لذاتها اشياء كاين ما مثلا
لا تحرك مثلا الجسم لحصول ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضاها
امرا ثابتا دالا على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورنا لها يقبل
وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة ان كانت علة
اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود في الوجود
اقول العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها

للمهية ح

بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق
اى بالذات
واما فى صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم ساير
العلل عليها بالوجود فاذن ان كان فى الوجود علة اولى فهى علة علية
لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اى
معلول كان فى الوجود تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث
ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود
فى نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده
من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته
بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط
عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا
وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقى له فى ذاته الامر
الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لا يجب ولا
يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته
اقول يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته و
الفاظه ظاهرة فهو الحق بذاته اى الذات الدائم بذاته والقيوم
الثابت
هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم
من اسماء الله تعالى اشارة ما حققه فى نفسه لا امكان فليس
يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه
من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او غيبته
فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان ان الممكن
لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته فى
ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثانى باطل لاستحالة ترجح

احد شيئين

اثبات واجب الوجود

احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله
فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثانى وبقوله فانه
ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى
استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى
فلحضور شئ او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول تنبيه اما ان يتسلسل
ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا فى
ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجب ايضا ويجب بغيرها
ولنزده بيانا اقول يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير
الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب
واما ممكن والكلام فى ذلك الممكن كالكلام فى الاول واما ان ينتهى
الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم
يذكر القسم الاول لانه المط ولا الثانى لانه ظاهر الفساد وبسبب
تذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المط منه
فبين فى هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شئ خارج عنها تجب هى به قال الفاضل الش يمكن
ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر
بتقسيمات والشيخ ره قرره على الوجه الاول فى هذا الفصل وعلى
الوجه الثانى فى الفصل الذى يليه والتقرير على الوجه الاول
ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شئ يحتاج اليه جملة
تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها
ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو
كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل

موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان
على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى اخر
قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب
لا بد له من وجوده مع المسبب فح لو حصل التسلسل لكانت
الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ
تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط
الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهي ان استناد
الشيء الى ما قبله بالزمان ح انما استناد الى معدوم
فالواجب ان يقول ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء
المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة
لو كان غير باق لا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما تقدم
عليه وفي الثاني علة لما يتاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى اخر قبله
لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض
المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا
ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله شرح كل جملة
كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها
اقول يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
يحتاج الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم من ذلك
بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية
بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج
قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير
ممكنة فكيف تتاتى هذا وانما يجب باحادها هذا تقرير البرهان

معلولة

بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر
وهو ان تقتضي علة تنقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون
كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها قوله اما ان يكون تقتضي
علة هي الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك العلة والجملة
والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة
اقول يريد بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان
يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول بط لان نفس الشيء
لا يكون علة لها والثاني بط لان علة الشيء يجب ان يكون مقتضية
له ووجود كل واحد من الاحاد ليس مقتضيا للجملة واعلم ان
حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا
يحصل لها عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة
من احادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او
وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع
الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع
شيء آخر هو مبداء فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد التركيب الاسطقسات والحاصل في الاول
هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو
شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع
الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد قوله
واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك
من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك هو
بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان
معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض فله علة
فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية قوله واما ان تقتضي

علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي ومعناه ظاهر وفساد
الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم اشارة كل علة
جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا
فاما لكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها
لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض
فلم يكن علة للجملة على الاطلاق اقول لما اثبت ان كل جملة
المعلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين
ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت
اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبينها بالخلف ففرض
كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون
الكل غير محتاج اليها حقا او بعض الآحاد غير محتاج اليها
وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا تقليلا منه
ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما
كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال لجميع الآحاد ليس بعلة م
بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا
لعلله وكل ما ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة
الاخيرة اقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر
الفصل بكونها غير شيء من الآحاد ولا شبهة ان مراده بيان ان آحادها م
الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان
يكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قد منا اشارة كل جملة
مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي
طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة اقول قد تبين مما مر

ان كل

ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء
كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة
احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر هاهنا انها اذا اشتملت على علة
كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة اشارة
كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات سواء كانت متناهية او غير
متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت
الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا فظهر انه ان كان
فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي
الى واجب الوجود بذاته اقول لما فرغ من بيان المقدمات
الفقها الى انتاج المط فذكر ان كل سلسلة مترتبة عن علل ومعلو
كانت متناهية او غير متناهية فلا يخ اما ان لا يكون مشتملة
على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي
احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان يكون
تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة من سلسلة م
تامة بل قطعة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني
يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف
واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته
وهو المط وهاهنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم
ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم
منه المط ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها
معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد له قسما
اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل اشيا تختلف باعيانها وتتفق

مبحث التوحيد

في امر مقوم لهما فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما
يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما
ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم
الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه
عارضا عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف
به عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر اقول هذه قسمة
يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان
الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد
لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك
والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية
وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود
فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين
قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه
ولاجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد
الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض
واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا
القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في انسان
وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف
وهو ممتنع لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان
ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب امرين
واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز
التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير يكون نوعه في شخصه

ذلك

ذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار
المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق
عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كا
لوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا
الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث
هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية او بالعكس
ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا
وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما
فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به
من التشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق اشارة قد يكون
يجوز ان يكون مهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون
صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا
يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته
التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب
متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود اقول
هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية
الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية
الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة مثل
كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة
سببا لصفة هي خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية
ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها
كون اتصاف الجسم بالملون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود

وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب
الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور
الوجود وسائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم
يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في
هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء
باسرها مضطربة وذلك لانه استند اولا على ان الوجود لا يقع على
الوجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم
بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح
بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك
ثم لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم
بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود
الواجب ايضا عارض لماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه
اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع
الوجود على وجود الواجب وعلى وجود غيره باشتراك اللفظي ومنشأ
هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك
على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين
على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء وقوع الانسان
على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخير وقوع المتصل
على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع
الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي
هو به واحد واما بالقوة والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج

والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة
ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية
وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالقوة و
الضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد
المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون مهية او جزء
مهية لتلك الاشياء لان الماهية لا يختلف ولا جزؤها بل انما يكون
عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على
بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بمهية ولا جزء
مهية لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك لان بين طرفي
التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة
ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى
واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك
المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم وكذلك الوجود في وقوعه
على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات
التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على مهيات الممكنات بل
على وجودات تلك المهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع
لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات
هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى
واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته
التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان
مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانا اوردها شبهة
مفصلة واشير الى وجوه انحلالها فاقول فمن شبهه التي زعم انه

ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي مهيته قوله لما ثبت ان
الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض
المهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئاً منهما والاول والثاني
يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض
والثالث يقتضي احتياجهما معاً الى سبب منفصل يجعل وجود
احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضاً والجواب ما عرفته من
واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار بالتساوي مع ان نور الشمس
يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشترك
مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة واستعداد تبدل الصورة
النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور
والحرارة بالماهية وايضاً لو كان الوجود متساوياً على ما ظنه لكان
المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون
محتاجاً لان عدم العروض لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه
عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولاً ومنها قوله
اتفق الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله وعلى
انها تدرك وجوده وكيف لا والوجود عندهم اولى التصور فذلك
يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون
وبه يصولون قولهم انا نعقل مهية المثلث مع الشك في وجوده
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته
غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان
الحقيقة التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات
بالهوية التي هي مبدأ الاول الكل والوجود الذي ندركه هو الوجود

المطلق

المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى
التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب
من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته
تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركاً يقتضي مغايرة حقيقته
تعالى للوجود المطلق المدرك لا للوجود الخاص له تعالى ومنها قوله
لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية
التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة
للوجود ولا جزء منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي
لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود
العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات لقيامه
بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل
فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك
وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب
كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة
نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العروض للماهية واللا
عروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة
النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود
ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت
الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود
بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها حتى يكون
التالي في الشرطية المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا
نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء

ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله لنا ان
الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض
الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئاً منهما والاول والثاني
يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض
والثالث يقتضي احتياجهما معاً الى سبب منفصل يجعل وجود
احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضاً والجواب ما عرفته من
واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس
يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشترك
مع ان بعضها يقتضي استع... استعداد تبدل الصورة
النوعية بخلا... خلاف ملزومات النور
... تساويا على ما ظننته لكان
... اما الواجب فلا يكون
... بود سبب بل يكفي فيه
... ناه اولاً ومنها قوله
... درك حقيقته الا له وعلى
... نهم اولى التصور فذلك
دليلهم الذي عليه يعولون
... المثلث مع الشك في وجوده
... لون هو
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته
غير معلومة فوجوده مغاير الحقيقة والا لما افترق والجواب ان
الحقيقة التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات
بالهوية التي هي مبداء الاول للكل والوجود الذي ندركه هو الوجود

المطلق

قوله ما يجب ان يعلم كتب المنطق
فان قلت ان اريد بالوجوب
الوجوب العقلي فلا نسلم لان
المقدمة للعبارة ان يكون في كتب المنطق
وجوباً عقلياً وان اريد به الوجوب الاستحساني
فاي حاجة الى تقدير المضاف قلت المراد
الثاني وتقدير المضاف لابناء ... ان المقدمة
لا يستحسن ان يعلم في ... المنطق لا يشعر به لفظ
بل يعلم قبل الشروع فيه
صدر
... الاثنين الخمسة

المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى
التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والاوجب
من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته
تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركاً يقتضي مغايرة حقيقته
تعالى الوجود المطلق المدرك لا للوجود الخاص له تعالى ومنها قوله
لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية
التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة
للوجود ولا جزء منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي
لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود
العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات لقيامه
بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل
فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك
وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب
كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة
نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العروض للماهية واللا
عروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة
النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود
ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت
الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود
بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها حتى يكون
التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا
نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء

اعني وجودها شرطا في
صدور وجودها اعني
كونها في الاعيان ح

لا يسه يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم هو
التاثير لكن الماهية لا يتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان
وح يكون كونها في الاعيان عنها هف ثم قال وكما كانت الماهية
قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون
فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني
على تصوره ان الماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان
الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها
والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل
منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي
كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل ان العقل من شانه ان
يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار
الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر
عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود
منفرد ولعارضه الذي المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان
اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها
والحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند
وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية
قد يكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها
بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود
ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث
هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم

اعتبار

حالة الاقتضاء فان انفكاكها
عن الوجود مع هي هي ح

اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها
عن الوجود وفي هي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فانه لا
يتصور كونها مؤثرة في المؤثرة الوجود الذي لا ينفك حالة التاثير
عنه فهذا بيان فساد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل
وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة
بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه
المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب
وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد
عقائد المبتدئين باقتفاء اثره اشارة واجب الوجود المتعين
ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه لو كان واجب
الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة
وذلك محال وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان كان
ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين
به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما هو لذاته
يجب وجوده هذا محال وان كان عروضه بعد تعين اولى
سابق فكلامنا في ذلك كالسابق وباقي الاقسام محال اقول هذا
الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود و
تقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء
الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون
موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون لكونه واجب الوجود
لا غير او لا يكون بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم

ان ح وجود

برهان التوحيد

لا لكونه وجوب الوجود سببا لتعينه

هو كذلك ح

الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود بغير ذلك المتعين وهو المط
واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود
فلا واجب وجود بغيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب
الوجود المتعين معلولا للغير لان معنى واجب الوجود لا يخ من
ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما
له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى
هذا القسم الثاني اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل
لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان اتول م
القسم الاول هو ان يكون معنى واجب الوجود لازما للتعينه
المعلول لغيره مح لان التعين اما ان يكون هو المهية او صفة
للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون وجود الواجب
لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة اخرى
لها وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله
لانه ان كان واجب الوجود لازما للتعينه كان الوجود لازما
لمهية غيره او صفة وذلك مح واعلم انا قد بينا ان اللزوم لا
يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا
للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون
الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فساد
القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو مح بين د
ثم انه تبين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب
عارضا للتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض
ذلك الوجود للمتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض
والتعين

والتعين معلول ايضا للغير فاذن تضاعف الافتقار الى الغير
وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير
عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا
لذلك وبين ان هذا القسم ايضا مح لانه يقتضي كون الواجب
الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين
واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى اخر
وان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة
غير عامة وح لا يخ اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة
للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر
خصصتها د ر — تخصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان
قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب
من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها قد تخصصت
بعين ذلك التعين المعلول فقد عرض وهو مح لانه يقتضي
ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك
التعين واشار اليه بقوله فان كان ذلك لازما وما يتعين
التعين م … المعروضة لذكر … — به مهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب
وجوده وهذا مح ولفظة ذلك اشارة الى ما يتعين به المذكور
قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود الواجب
وما يتعين به مهيته الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا
فتلك العلة اى علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود

الواجب والقسم الثانى ان يكون التعين المعلول قد عرض
للوجود الواجب من حيث طبيعة خاصة بعد ان
تخصصت بتعين آخر سابق وهو ح لان الكلام فى ذلك
التعين المعلول كالكلام فى التعين العام المذكور والى ذلك
اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق
فكلامنا فى ذلك السابق وبقى من الاقسام الاربعة قسم
واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب
مع كونه معلولا للغير وهو ايضا ح لانه يقتضى ان يكون
واجب الوجود واحدا معلولا للغير واشار اليه بقوله
وباقى الاقسام ح ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة
باسرها تبين استحالة القسم الثانى المنقسم الى هذه الاربعة
من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو
ان يكون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح
جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود
غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب
الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو
معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد
قوله لانه ان كان الواجب الوجود لازما لتعينه هكذا فان كان
واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة
وذاتى ح قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين
وقوله ان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام
وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام

الثلثه

الاقسام

الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل
قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله وكلامنا
فى ذلك تكرار للقسم الثانى مع مزيد بيان لبطلانه ولم
يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقى الاقسام ح ولا
اشتباه فى ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه
والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه
الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود
والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض
ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط
اصل الدليل ثم اطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما
سلبيين بحجج عنادية وابطال ادلة اوردها على اثباتهما
كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف
اعتبارية عقلية حكمها فى الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال
ههنا بذلك ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم فى وجوب
الوجود بل تكلم فى واجب الوجود الذى لا يمكن ان يقال انه
سلبى واما التعين فلا شك فى ان الطبيعة الواحدة لا يمكن
ان تتكثر بنفسها من حيث هى واحدة بل يجب اذا تكثرت ان
تتكثر بامر ينضاف اليها وسيجىء بيان كيفية تكثرها فى
الفصل الذى يلى هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات
لو كانت ثبوتية لاشتركت فى كونها تعينا واختلفت بتعينات
اخر غيرها ليس بشىء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها
بالمتعينات لا تشترك فى شىء ومن حيث تشترك فى شىء فليست

بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى
كون تلك الطبيعة متعينة بتعين اخر ليس بشئ ايضا لان الطبايع
متعينة بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول
او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها
طبيعة يصلح لان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة
شخصية فكما ان بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة — عامة م د
كذلك بانضياف التعينات اليها تصير اشخاصا ولا يحتاج
الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان
عدم الشئ مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا
عدميا وامثال هذه الاعدام يصلح لان يصير فصولا
فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور
وامثالها يستدعي طولا لما يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق
بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات
في الوجود وبيانه انها بتعين فيتركب مهيته فليس ايضا
بشئ لان الوجود الغير العارض لماهيته يباين الوجود
العارض للمهيات باللاعروض الذي لا يلزم من تقييد
الوجود به تركبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة
نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه
فائدة اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد
فانما يختلف بعلل اخر وانه اذا لم يكن مع الواحد منها
القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن

في طبيعة

في طبيعة
نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا
يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر الا ان الاختلاف
بينها في الموضوع وفيما يجري مجراه قد تبين فيما ذكر — اقول م
في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا
لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب
علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة — لو تعين ذلك التشخص والقوة
قابلة لتاثير تلك العلل انما يكون المادة او بسببها فان ربما — القابلة لتاثير العلل ح
لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص اما اذا
كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد
شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص واذ تحصلت هذه
الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل
الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب
الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة
المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا
للمعنى المشترك افتقر التشخص للتعين الى علة منفصلة كانت
عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا ان
النوع الممكن المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا
فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج
ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما
اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي
تكثر محالها كانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال
آخر وتسلسل فالجواب عنه ان الاشخاص الشئ الذي لا يكون

بذاته قابلاً للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر بذاته
وهو المادة واما الذي يقبل التكثر بذاته وهو المادة
فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى
فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء
متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بامر
عارض انما يتكثر بماهياتها او على كل اشياء متماثلة في امر
ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص
بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج
غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقط فقد
سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر
في الواجب والممكن من غير مادة تذنيب قد حصل لك
من هذا ان الواجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته
وان واجب الوجود لا يقع على كثرة اصلاً اقول هذه نتيجة بوجه م
لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائداً
على ذاته فان التعين انما يكون زائداً عند كون الذات مقولة
على كثرة اشارة لو التأم ذات الواجب الوجود من شيئين نفي التركيب
او اشياء تجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد
منها قبل واجب الوجود ومقوماً لواجب الوجود
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم اقول يريد نفي
التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي و سيفصل
ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون
عن اجزاء فقد تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون

عن جزء

عن جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه
فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود
الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير والانقسام قد يكون
بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون
بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب
الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب
والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم
انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو
بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو
التأم عن شيئين او اشياء ليس هو ولا واحد منها بواجب
الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من
العناصر البسيطة او كان الواجب الوجود ذا ماهية
اخرى غير الوجود الواجب اتصف تلك الماهية بوجوب
الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف
بالوحدة الصائر بذلك واحداً كان الواحد من اجزائه
يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء
المذكورة قبل واجب الوجود ومقوماً له هف فواجب
الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلاً
ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب
من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى
لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم
ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد

منها ستفقد ما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات تتقدم
بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على
ماهو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان
كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء
عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا
بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا
واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون
غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية
على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول
المط ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس متعلق
بمسئلة التوحيد والقول بانه مبتنى عليه لا يخ من تعسف ما
وذلك بط **اشارة** كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته
ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن
غيره اقول الداخل في مفهوم ذات الشئ اما جزء ماهيته
بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها
على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات
الشئ فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا
يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او
تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض
له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود
لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصد ان

الوجود

113

ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا
الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود
الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ
ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته
هي انيته **تنبيه** كل ما تعلق الوجود بالجسم المحسوس
يجب به لا بذاته اقول الجسم المحسوس هو الاجسام
النوعية وما تعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق
وجوده به فقط وهو معلولاته اعني كمالاته الثانية
والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو ساير الاعراض
الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني
يجب به وبغيره لكن يصدق عليه انه لا يجب به لانه
لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصد ان الاعراض
الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها **قوله** وكل
جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية والقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة اقول المقصد بيان ان كل جسم ممكن وكبرى
القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما
سبق **قوله** وايضا كل جسم محسوس فيجد جسما اخر من نوعه
او من غير نوعه الا باعتبار جسميته **اقول** وهذا برهان آخر
على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فيجد جسما آخر
من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان
فلكيا او نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا
اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيجد الكل

جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظة الا
من قوله الا باعتبار جسمية ناقض لمعنى النفي في او من
غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فتجد
جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته
وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي
ان كل ما يجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول
قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو
الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب ليس بجسم
ولا متعلق به اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء في مهية ذلك الشيء لان كل مهية لما سواه
مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بمهية
شيء ولا جزء من مهية شيء اعني الاشياء التي لها مهية
لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب
الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي
فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل
هو منفصل بذاته اقول يريد بيان نفي التركيب بحسب المهية
عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في مهيته
لان مهية ما سواه ليس الوجود بل انما يقتضي امكان
الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب
ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فقال ان
الواجب من حيث هو هو وجود واجب يشارك الوجود
الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بمهية شيء

ولاجزء

ولاجزاء من مهية شيء بل هو طار على الاشياء التي لها
مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها
في الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة فاذن
واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ما
ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن
الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان
الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول
او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات
واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحلة بما مر ذكره
فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ
التزم في الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن سائر
الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك
بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب
والجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ
لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم
شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج
في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته
انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله
فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل اقول قال الفاضل الشارح
هذا مبني على الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا
ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود هنا
انما كان نفي التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فنفي

فنفى الحد المقتضى لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدى
فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة
المشرقية ان الاشياء المركبة قد توجد لها حدود وغير مركبة
من الاجناس والفصول وبعض البسائط توجد لها لوازم
يوصل الذهن تصورها الى الملزومات وتعريفاتها
لا تقصر عن التعريف بالحدود وهذا ما ذكرته في المنطق
ولم تزد عليه شيأ وواجب الوجود اذ ليس بمركب
فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له
لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول
الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد وهم وتنبيه
ربما ظن فيه ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره
عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ لان
الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به
الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف
ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل
اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل
على الجوهر كالرسم وتشترك فيه الجواهر النوعية عند
القوة كما تشترك في الجنس هو انه مهية وحقيقة انما
يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد
وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي
هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون
له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي كان يحمل

على زيد

على زيد
كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس
ذا مهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالمهية
لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات
المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا
لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات المهيات بل من
لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم
فيصير مقوما ولا انصار باضافة المعنى الايجابي اليه
جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع اقول
هذا السؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب
عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة
اشارة الضد يقع عند الجمهور على مساو في القوة ممانع
وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدأ
الاول الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقع عند
الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا
كان في غاية البعد طباعا والاول لا تتعلق ذاته بشيء فضلا
عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح
تنبيه الاول لا ند له ولا ضد ولا جنس له ولا فصل له فلا حد
له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي الند المثل
والنظير والباقي ظ اشارة الاول معقول الذات قائمها
فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما
يجعل الذات بحال زائدة وقد علمت ان ما هذا حكمه فهو عاقل
لذاته معقول لذاته اقول يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال

الاول معقول بالذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه
غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم
برئ عن العلائق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن
العهد اى عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك
وما يجري مجراه ى ذلك يقال في الامر عهدة اى لم يحكم
بعد وفي عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدته على
فلان اى ما ادركك فيه من درك فاصلاحه عليه
وعن المواد اى الهيولى الاولى وما بعدها من المواد
الوجودية وعن المواد العقلية كالمهيات وغيرها مما
يجعل الذات بحال زائدة اى عن المشخصات والعوارض
التي يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما
والباقي ظاهر وقد احاله على ما بين في النمط الثالث
تنبيه تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته
وبرائته عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج
الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه
لكن هذا الباب اوثق واشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود
فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد — فيشهد
بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود الى مثل هذا اشير
في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق الاية اقول ان هذا حكم لقوم ثم
يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا
حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه اقول المتكلمون

يستدلون

١١٦

يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود — الخليقة ص
الخالق وبالنظر في احوال الخلق على صفاته واحدة فواحدة
والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة — الخليقة
على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على و
جود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على
وجود مبدا اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر
في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب
ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم
يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه
واحدا بعد واحد فذكر الشيخ هذه الطريقة الاولى على الطريقة — ترجيح
بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء
اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي
اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما بين في علم
البرهان ثم حمل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى — اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية اعني مرتبة
الاستدلال بايات الافاق والانفس على وجود الحق — مبحث الصنع والابداع
ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء باذن الطريقين — بازاء
ولما كانت طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم — النمط الخامس
بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق النمط
الخامس في الصنع والابداع اقول يريد بالصنع ايجاد شيء
مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط

وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم
على ما سنبينه فيما بعد وقوله انه قد سبق الى الاوهام العامية
ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي
يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمى به العامة
المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك
اُوجِدَ وصُنِعَ وفُعِلَ وهذا اَوْجَدَ وصَنَعَ وفَعَلَ وكل
ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء اخر وجود
بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اُوجِدَ فقد زالت
الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى
المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء و
قوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز
على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم
عنده انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه
من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ
قد فُعِلَ وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد
ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل
وقالوا لو كان مفتقرا الى الباري من حيث هو موجود
لكان كل موجود مفتقرا الى موجد اخر والباري ايضا
وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك — موجوداً
وفيما يجب ان يعتقد في هذا قول الجمهور يظنون
ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك
بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود

المفعول

المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل
اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فني
الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التميز منهم — اهل
على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء
بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد
ذكر منه وجهين احدهما ان الايجاد الفاعل للفعل في
حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف والثاني
ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان
الفاعل ايضا محتاجا اليه في وجوده فاذن لكان الفاعل
ايضا كذلك ويتسلسل وقوله انه قد سبق الى الاوهام
العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم
حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا
اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام
البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم في ذلك واستدلالهم
بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون
ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك
وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا
الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية
يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من
يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته
فهو لا وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده
لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده

[illegible]

فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما
من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العلم عنده
انما يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل
اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان
مفتقرا الى البارى من حيث هو موجود الى قوله الى غير
النهاية اشارة الى استدلالهم الثانى قال تنبيه يجب علينا
ان نحلل معنى قولنا صُنِعَ وفُعِلَ واُوجِدَ الى الاجزاء البسيطة
من مفهومه ونحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى
اقول لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل
انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجَد
اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا
موجود بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة
وينظر فيه جميع اجزائه معتبرة فى الاحتياج اليه ام بعضها
معتبرة فيه فقط والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض
ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول انا استعملت لفظة
المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ
للتخفيف قال فنقول اذا كان شئ من الاشياء معدوما
ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا نقول
له انه مفعول ولا نبالى الان كان احدهما محمولا عليه
الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان
يزاد فيه موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ يتحرك
من الشئ ومباشرة وبالة وبقصد اختيارى او غيره او

بتجميع

او بالطبع او بتولد او غير ذلك او شئ من مقابلات
هذه فلسنا نلتفت الان الى ذلك على ان الحق ان هذه
امور زائدة على كون الشئ مفعولا والذى يقابله ويكون
بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة
انه لو قال قائل بالة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد
شيا نيقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا فى المفهوم
اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان
يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كانه قال فعل ما فعل
واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه
الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان
اقول معناه انا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء
كان احدهما مقولا على الاخر مساويا له حتى يكون كل
مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل
محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول
محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين
المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا
لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان
المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون
ثم المباشرة والالة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالة من
وجه وهو ظ ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان
بعض المتكلمين يقولون ان حدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث

انه فعل

تا بزص

بالتولد لان الجسم يجد اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك
الاعتماد الحركة ويقولون الاعتماد حدوثه عنه حدوث بالمباشرة
ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه
والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان
مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص
من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون
الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص
من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم
الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه
مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو
للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه مساو للفاعل
واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب
وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات
ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان
مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان
انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض
او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار
والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث
لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا
وكون الثاني متناقضا ويصرحون به فلا معنى من الزام
ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا
يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع

في امثال

امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح
ما قلنا اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة و
لذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد
مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا
تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل
منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع
كانهما اشمل لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك
المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم
ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق
قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل
بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم
قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم
سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة
لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل الاحراق ولا للماء
فاعل البرودة فليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم
توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل
باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان
بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان يحصى
وبالجملة اذا جاز من جهة اللغة ان يقع فعل البرد والخمر فما
المانع ان يقع فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه
الدليل ومع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال
وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا

بالابدان

لانا نقول اريد مع عدم الارادة فراد
بالطبع ... لا يكون الارادة داخلة في مفهوم الفعل
والا فيلزم التناقض

الفعل بإحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه
قال فان كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم
الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود
وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك
الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود
المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم
فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ مثل الوجود لمثل هذا
الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون
تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب
الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول
لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود
بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس
المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف فيه لا يضر في مقصوده شرع في
تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم
وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا
بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس
متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا
من الممكنات يلحقها اوصاف تجب مهياتها لذاتها لا لشيء
آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود
العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما
وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم

والاول

والاول اعم من الثاني وسيتبين في الفصل التالي لهذا الفصل
ان المتعلق بالفاعل اولا و بالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل
الشارح ان البحث ههنا انما هو لتعيين الشيء المحتاج
الى الفاعل ولتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل
ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى وسبب الاحتياج
عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث
وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود ومتاخر عنه وهو
متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر
عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتاخر عنه
عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها ولكنها
غير متعلقة بالمتن قال تكملة واشارة فلان لنعتبر انه باي
الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود
بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما
واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره
وقتا فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب
عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم ولا يمنع
شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد
وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان
جميعا يحمل عليهما المتعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما
اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى
للاعم بذاته واولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق
الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان

قال م

فلانه علة الافتقار الى العلة ماهي

ثالث م

ان لا يكون مسبوقا بالعدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد
نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب
الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات
ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك
لو كان لكونه مسبوقا بالعدم فليس هذا الوجود دائما يتعلق
في حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك
عن ذات الفاعل اقول يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير
المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا بذاته واجبا بغيره
يتعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك
يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول
من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود
هو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم
وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب
بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين
القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج
المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث
المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية
جعلها صغرى القياس وكبراه ان كل معنيين احدهما
اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون
للاعم اولا وبالذات وللاخص بعله وبسببه وبيان ذلك
ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق
الاعم من غير ان يلحق الاخص فانه لو كان لحوقه للاخص لذاته لما كان

قياس

لاحقا

لاحقا للغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق
بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا
وبسببه اي بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان
التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا
بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه
واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا
بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق
هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير فاذا ثبت هذا
ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال
حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا
التعلق للمفعول دائما كائن بخلاف ما ظنه الجمهور ثم
ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم
على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة
حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات الوجود
وليست خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك
مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض
الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه
ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل
السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا
حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة
الحاجة هي الحدوث ام الامكان والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا
هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم

والحق غير الدايم ليس لان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع
لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة
الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه
فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء
يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء
كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به
في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ منهم في صدر النمط
واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق
في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم
انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل
ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من
ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في
وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فيستغني هذا
الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو
الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دايما او غير
دايم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب
الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث
فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو
الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده
لم يكن للشيخ ههنا نقضا كما صرح به في آخر الفصل ولو كان
هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل
لم يكن نافعا له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث اما قوله انه

لم يبين

لم يبين ان الدايم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه
بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدايم وبان ان علة التعلق بالغير
هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا
والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال
والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي
لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازلية
معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول
لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود
العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي
يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فان حصل الاتفاق
على ان يكون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا
ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر
انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا صلح من غير
تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا
كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير
تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار
ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث
وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا
لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم
ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار
على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق
عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك

مبحث الزمان وتقدمه على الحوادث

رجعوا ايضاً اصحاب هذا الفاضل الشارح اعني الاشاعرة يثبتون
مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الاول
فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها
معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء احترزوا
عن التصريح به لفظاً فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم
غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على
القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي
يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل
الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية
وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله
غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلاً ازلياً اسندوه الى فاعل
ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضاً لما كان
المبدأ الاول عندهم ازلياً تاماً في الفاعلية حكموا بكون العالم
الذي هو فعله ازلياً وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا
ايضاً الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته
واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية
المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع
الجسمانية على ما سيجيء بيانه قال تنبيه الحادث بعد ما لم
يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين
التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معاً في حصول
الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا فيه
ايضاً تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية

هي نفس

هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد
يكون قبل ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم
على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي
الحركات في المقادير لم يتألف من غير منقسمات اقول
يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار
الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض
لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم
يكن يكون بعدية هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله
قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين
وامثالها التي يوجد القبل والبعد منهما معاً ما قبل بزول
قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس
العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد
ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن
هناك شيء يتجدد ويتصرم فهو غير الذات وهو متصل
في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركاً يقطع مسافة ويكون
حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء
حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث
الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات
متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول
ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا يتجزى فاذن
ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل

قادم

اتصال المقادير وهو المط فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان
ظاهر الانية خفي المهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا
الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى مهيته ولذلك وسم
احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث
تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها هنا لاحتياجه اليها وكونها
غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا
على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية
الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية
اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء
آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل
زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان
واما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة
صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين
المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان
بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما
عن ساير اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان
معا ايضا ليس بتميز حقيقي لان المع يجري مجريهما في معانيها
المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى
ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان لا
يوجدان الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما
القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد الاضافة
اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معرو

ضها

معروضها الذي هو الزمان مع ذلك الشيء فلذلك استدل
الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه
واذا تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح
بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت
القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل
وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية
لذاته ويلحق بما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس
القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون
زمان لانها امر اعتباري يصح تعقلها في جميع الازمنة وان
اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم ساير
الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل
ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا
اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان يوجدا معا فقد قيل
انهما لا يوجدان معا وهف وذلك لانهما اضافتان
عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب
ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم
لو اتصف بالقبلية الوجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود
وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك
الشيء ويصلح للحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول
ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على
بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه
فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق

بان الزمان منقضي لذاته فلذلك استغنيت القبلية والبعدية
العارضتان له عن زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية
العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء
الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص
بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال
كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا
من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان
معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي
تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما
قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن
مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا
يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة
الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم
متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد
اي مع غد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه
المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول
منه ان اليوم ما يحصل في الزمان الذي حصل فيه الامس ح
يعود التس وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه
ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان
وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول
بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع
الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير الانقضا

الانقضاء

(هامش: يعني ان الجواز الاول قبل البعدية [illegible])

الانقضاء والتجدد وهذا البيان وقوع الزمان في زمان
آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية وذلك لان الاتصال
لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم
ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر
ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما
متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو
حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء
المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى
لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ما له حقيقة
غير عدم الاستقرار فان لها عدم الاستقرار كالحركة
وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما
له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين
ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج
الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما
يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود
احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير
متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان
غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان
واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان
الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين
يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان
ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية

بان الزمان مُنقضٍ لذاته فلذلك استغنيت القبلية والبعدية

العارضتان له عن زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية

العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء

الزما [illegible]

بعض [illegible] انفصال

كل [illegible] تركيبًا

من [illegible] يجدان

معا [illegible] ينقضى

بجز [illegible] بعضها

قال [illegible] ية يمكن

ما [illegible] خر ولا

با [illegible] لاشارة

[illegible] اليوم

[illegible] لم يوجد

[illegible] كان هذه

[illegible] كان المعقول

[illegible] الامس في

[illegible] لكان معناه

يو[illegible]

ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضى زمان

وذلك يقتضى ايضًا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول

بمعية الزمان للحركة ايضًا يقتضى بمثل هذا البيان وقوع

الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له مهية غير

الانقضاء

مصحح الكلام اقول حاصل [illegible] [illegible] الفرق [illegible] النبات [illegible] [illegible] [illegible] الحيوان [illegible] [illegible] النبات [illegible] [illegible] [illegible] الفرس [illegible] الذى [illegible] [illegible] [illegible]

يعني الجواز ان من قبل [illegible] البعد [illegible] [illegible]

الانقضاء والتجدد فهذا البيان وقوع الزمان في زمان

آخر والجواب ان الزمان ليس له مهية وذلك لان الاتصال

لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم

ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر

ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما

متقدمًا ومتاخرًا بل تصور عدم الاستقرار الذى هو

حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء

المفروضة لعدم الاستقرار لا لشئ آخر وهذا معنى

لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما ماله حقيقة

غير عدم الاستقرار فان عدم الاستقرار كالحركة

وغيرها فانما يصير متقدمًا ومتاخرًا بتصور عروضها

له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين

ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج

الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما

يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود

احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير

متقدمًا واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان

غير المعية بالزمان اعنى معية شيئين يقعان في زمان

واحد لان الاولى يقتضى نسبة واحدة لشئ غير الزمان

الى الزمان وهى متى ذلك الشئ والاخرى يقتضى نسبتين لشيئين

يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان

ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية [illegible]

ويحتاج في الثانية اليه **قال اشارة** ولان التجدد لايمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لايمكن الا للذي الحال فوة تغير حال اعني للموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما بما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان معًا اقول يريد بيان مهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لايمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لايمكن الا ان يكون لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل واحد حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لايمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سياتي في النمط السادس فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية

الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه مهيته وعند تنبيها بنسبته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان الحركة كمية من جهة المسافة لان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه والمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدمًا وضعيًا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها متاخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفا بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها منها التقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والتاخر ما يكون منها في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معًا فيكون التقدم والتاخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هي الحركة ليس من جهة ما هي المسافة ويكونان

معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها يعد المتقدم
والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة
تقدم وتأخر ولها مقدار ايضًا بازاء مقدار المسافة
والزمان هو هذا العدد او المقدار والزمان عدد
الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان
بل في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه
عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء
وغرضه من ايراده هذه النكتة اشارة كل حادث فقد كان
قبل وجوده ممكن الوجود وكان امكان وجوده حاصلا
وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال
انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل
انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه
غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذن
ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرًا عليه
وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع
بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة
وجود وموضوع اقول يريد بيان كون كل حادث مسبوقا
بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده
اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال والثاني
حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان
وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال
غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون

غير المحال

غير المحال مقدورًا عليه هو كونه ممكنًا في نفسه والشيء لا
يكون سببًا لنفسه وايضًا كونه ممكنًا امر له في نفسه وكونه
مقدورًا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن
كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورًا عليه وهذا
الامكان ليس شيئاً معقولاً بنفسه لان الامكان يكون
لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال في البياض يمكن ان يوجد
او بالقياس الى صيرورته شيئاً آخر كما يقال في الجسم يمكن ان
يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر
فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض
لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان
وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود
ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع
بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس
بالقياس الى الحادث ان كان عرضًا ومادة بالقياس اليه
ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان
فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم
ابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس
الى الوجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء
آخر او بالقياس الى صيرورته موجودًا آخر كما يقال في الجسم
يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال في الماء يمكن
ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل
والظان ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود

معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود
بالذات فيكون للشئ بالقياس الى وجوده ولا يخ
اما ان يكون ذلك الشئ مما يوجد فى موضوع او
فى مادة او مع مادة كما فى البياض يمكن ان يوجد
او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان
فى الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه
حامل وجود ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل
يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع
والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه
لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه
لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له
بشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من
حيث مهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف
فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن
حقيقة فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشئ هف
ولما تبين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو
ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا
كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة
يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا يوجد
مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشيا
يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقع هذه الوجودات
فى موادها بالقوة وهى تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها

مع خروج

مع خروج الوجودات من القوة الى الفعل وانما يقع
اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات
الممكنة فى انفسها فهى امور لازمة لمهياتها عند تجردها
عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك
الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب
لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع
لا يمكن ان يوجد فى الخارج والموصوف بالامكان
مهيات كثيرة مختلفة هى موجودات العالم باسرها و
هذه الاختلافات احوال الموصوفات فى انفسها فهذا
ما اردت تحقيقه فى هذا الموضع لتزول الاشكالات
التى يورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشئ
قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان
ثم معارضته ذلك بانه موصوف بانه مقدور
للقادر وذلك يقتضى تميزه ثم معارضته للمعارضة
بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا
صرفا تخبط يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية
والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا
لكان واجبا او ممكنا والاول باطل لكونه وصفا لغيره
والثانى باطل لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان
فالجواب عنه ان الامكان فى نفسه اعتبار عقلى متعلق
بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس بموجود
فى الخارج هو امكان بل هو امكان وجود فى الخارج

والتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج
وهو موضوعه ومن حيث كونه قائماً بالعقل موجود في
الخارج وله امكان آخر بغيره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع
الاعتبارات كما مر في التقدم لا يقتضي وجود شئ في العقل بدون
الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على
انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات
العقلية لا يوجد في العقل على انها صورة في الخارج بل
على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات
غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة
من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز
ان يكون حالاً فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون
محلاً لشئ ولا يجوز ان يكون حالاً في غيره لان نعت الشئ
لا يكون حاصلاً في غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل وجوده
حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ في موضوعه بالقوة
وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث
هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في
موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه
ولما لم يكن وجود مثل هذا الشئ الا في غيره لم يمتنع ان
يقوم امكانه ايضاً بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان
صفة اضافية مستدعية لوجود المتضائفين فهو انما
يتحقق بعد ثبوت المهية والوجود ويلزم منه تقدم
الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة
اضافية

اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضائفين ولكن يكفيه
ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك من تقدمهما
عليه في الخارج لكنه من حيث تعلقه بمعروضيه الثابتين
في العقل بامر موجود في الخارج يستدعي لا محالة
موضوعاً موجوداً في الخارج كما مضى في المتقدم بعينه
واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقاً بموضوع او مادة
منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها
امور ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة
والجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكان بين عند
تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء
صفة لمهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل
وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان
بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضاً صفة
لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة المضاف
اليه واما قوله لو قبل الشئ لا يحدث الا اذا صار
وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا
المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية
لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها حدوثها ٣
كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو
حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفاً
اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود
الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث

قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلامر والجواب عنه
ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن
الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه
ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد
مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق
بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة
في الجسم لا ابداعي على ما يشتمل العلم الالهي عليه تنبيه
الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية
الزمانية والمكانية وانما نحتاج الان من الجملة الى ما
يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا على
تحقيق التاخر الذاتي في الزمان معا اقول يريد اثبات
الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقق الحدوث الذاتي
مبنيا على تحقيق التاخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود
الشيء متاخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي
لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر
الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان التاخر الشيء
عن غيره يقع بخمسة معان على ما تحقق في الفلسفة
الاولى واحدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع
الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف
والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران تشتركان
في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك هو
ان يكون الشيء محتاجا الى اخر في تحققه ولا يكون ذلك

على بيانه م

الاخر

الاخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتاخر بالذات
عن المحتاج اليه ~~ثم الى اخر في تحققه ولا يكون ذلك الاخر~~
لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول
متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة
اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس
الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر
بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان و
يرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير
انعكاس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من
غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر فلا
يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وكثيرا ما يخص المعنى المشترك تاخر
بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات
والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك
انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقع المتقدم
بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات واما في هذا الكتاب
فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه مثل له
بحركة المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية الذي هو احد
قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الاخر
وهو تاخر ما للشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو
تاخر بالطبع لا بالعلية وهذا التاخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك

عكس م د

اما التاخر م

هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتاخر بالزمان
او بالمرتبة او بالوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالغرض متقدما
وهو امر عارض لذاته واما المتاخر بالذات فلا يمكن ان
يفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو ذاته
لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق
الوجود واعلم ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان
مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون في
الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون
ولذلك حكم الشيخ على المشترك بينهما بالامكان العام الشامل
للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا
في الزمان معا قال وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر
ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر
حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس
يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل
اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر
اقول وهو بيان للمتاخر بالذات بتقرير في بعض اقسامه
ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود هذا يعني
المتاخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا
ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود
الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته
ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتاخر بينه وبين
علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس
يصل

هو لان المقتضي لتاخره هو صح

المعنى

يصل الى المتاخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب
الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات
المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات
العلة ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا
لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما تقول حركت يدي
فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي
او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية
بالذات وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه
واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية
فقال وان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها
مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول
هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن
الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره
وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا
على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة
اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول
تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود
في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه
البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان
امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون
ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم
قوله ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته

او ثم تحرك المفتاح

متخلياً عن غيره قبليةً بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له الوجود وهو الحدوث الذاتي اقول لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبليةً بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له مجرداً عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق اللاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود

ثم قال

قبل ماله عن غيره صح

فالعدم اولا يكون له وجود عن ذاته والوجود ليس له عن ذاته صح

قبل الحال الذي يكون له بحسب غيره لان ارتفاع الحال الذي يكون له بحسب ذاته

ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعاً لا ممكناً وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفراداً والجواب عنه ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يحتمل ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلاً فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها هو لا كونها وهذا يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معاً ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك المهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات تنبيه وجود المعلول يتعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي يكون بها علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور يحتاج

الى ان يكون من خارج ولها مدخل فى تتميم كون العلة
علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم والمادة
حاجة النجار الى الخشب والمعاون حاجة النشار الى
نشار آخر او الوقت حاجة الادمى الى الصيف او الداعى
حاجة الآكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى
زوال الدجن اقول يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف
عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته
المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه فى عليتها بالفعل كما
مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج
عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة
المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها
مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا تحصل موجودة
الا باحديهما وكذلك الحالة التى للنفس النباتية التى يصير
بها علة للحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التى يكون
للعلل التى هى فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة
الى القسم الثانى اعنى ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل
فى تتميم عليتها بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف يمكن
ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور يكون
اما وجودية او عدمية والوجودية يكون اما شيئاً
ينضاف الى العلة لتتمكن من العلية او شيئاً لا ينضاف
اليها والاول اما شئ يتوسط بينها وبين معلولها
كالآلة واما شئ لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها

يخرج

كالمعاون

كالمعاون او وصف لها كالداعى والشئ الذى لا ينضاف
اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس محل لفعلها
كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله او الوقت
حاجة الادمى الى الصيف اى حاجة متخذ الاديم وهو
منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع على أدم كأفيق
على أفق وهو الجلد الذى لم يتم دباغته ويجمع ايضاً
آدمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما أدمى بفتح
الالف والدال او آدمى بمد الالف وكسر الدال والزمان
ههنا شرط وجودى لجودة الصنعة لا فى كون العلة
علة بالفعل والداعى غير الارادة فان الفاعل بالارادة
قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو فى جميع
الاحوال موصوف بانه فاعل والدجن فى قوله حاجة
الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد
الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد
عدمى والعدم لا يكون جزءاً من العلة الموجودة والجواب
ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها مما
لها مدخل فى تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا
شك ان العلة مع ما يمنعها عن التأثير لا يكون علة
بالفعل واعلم ان الامور العدمية ليس عدماً صرفاً بل هو
عدم مقيد بوجود شئ وهو من حيث هو كذلك امر
ثابت فى العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال
عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطاً لوجود معلول

بالارادة

ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم من علة التامة
ان كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله وعدم المعلول
متعلق بعد بكون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل
او كان ذاتها هو موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة
اصلا اقول لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلة وهي
ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول
يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما وعدم حال من الاحوال
المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات
العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شيء معوق من خارج
وكان الفاعل بذاته موجودا ولكن ليس لذاته علة توقف
وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت
كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود
المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا
كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اقول اي فاذا
كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة
تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود
المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب
وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب
عدمه لانه يتوقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض
ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه عنه مثله قوله
واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول
لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا

لا لسبب

لا لسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور
المعنى اقول اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة
لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في
كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها
معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد
وان كان من الواجبات يقول وجب ان يجب عنه
سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان
الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود
وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان
العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز
ان يتغير وذلك مما لم يشر اليه اشارة بعد فلذلك
اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما
عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع
على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض
المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على
اطلاق الدهر على النسبة التي يكون المتغيرات الى الامور
الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة
بعضها الى بعض ثم اوما الى ان مثل هذا المعلول يكون
بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب
ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي
بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث
تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به

فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان اقول
هذا التفسير لفظة بحسب الاصطلاح القريب من
استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم
يستغن عن متوسط اقول وهذا تذكار لما سلف
وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة
والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا
بمادة وزمان لم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من انضياف
تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء
وجود لغيره من ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند
هذا ظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملها
في صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث
التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث
هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما
يقابل الابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل
بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع
كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخر فاذن التكوين
والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى
العلة الاولى فهو اعلى مرتبة منهما وليس في هذا
البيان موضع خطابية كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه
واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل ان ترجح احد
طرفي امكانه صار اولى لشيء وبسبب وان كان قد يمكن
للعقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من

البيان

من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء
اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل
هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع
عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف
فالحق انه يجب عنه اقول الحادث لا يمكن واجبا فهو
ممكن والممكن يفتقر في ترجيح احد طرفي وجوده و
عدمه على الآخر الى علة ترجح لذلك الطرف وهذا حكم
اولي فان كان قد يمكن العقل ان يذهل عنه ويفزع
الى ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان
المتساويتين اللتين لا يمكن ترجيح احدهما على الاخرى
من غير شيء آخر ينضاف اليها وغير ذلك مما يجري
مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول
مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او
لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع
فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب
ترجحه جذعا اي جديدا وحديثا ولا يقف بل يؤدي
الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر الى نهاية ويلزم
منه ان لا يكون ما فرض سببا وهو مرجح فاذن صدور المعلول
مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المط وظهر من
ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد
المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها
في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله

على حكم اولى وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا
الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب
من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما
نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما
يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا سبيل الوجوب
تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم
ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب
عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة
فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق
فان فرضت من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين
من مقومات العلة مختلفتين اما للمهية واما لانه موجود
واما بالتفريق وكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة اقول يريد بيان ان الواحد
الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد
وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل
بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى
الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء
بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب
اي علية احدهما غير علية الاخر وتغاير المفهومين
يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا
بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد
فرضناه واحدا حقيقيا هذا القدر كاف في تقرير هذا

المعنى

هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما
ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من
لوازمه وان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه
ولم يقف فيهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ
بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته
او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته
والاخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزامه
ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون
مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد
الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب
اما في مهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما
او بعد وجوده بتفرقته والاول كما في الجسم بحسب مهيته
المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر
الذي يلزمه عن وجوده بسبب تغاير مهيته ووجوده
والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما
يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم
الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشيا
الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض
بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة الحقيقة
ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والتكثر
يلزمها من الوجود او لما يعرض المهية بعد الوجود كما مر
وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء

كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة م

كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كالجوهر والسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان السلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور تلك الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمح وبيانه السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول والى قابل وشيء يوجد المقبول فيه والاختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدا واحد لا بوقوع الصدور وايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امرا اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث

يكونان

يكونان معا وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر قال اوهام وتنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد ذلك المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما وقال قوم بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولتين لكن صفته معلولة وهؤلاء فقد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم اقول يريد بيان مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو الموجود لنفسه الواجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانها هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانها غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باسمائها وهيئتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان

ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى مقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا ثم ... عليه

حظيرة م

لعدة م

الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها
لا غير والشيخ ردّ عليهم بتذكير ما مرّ من شرط واجب الوجود
وهو انّه واحد غير محتاج في قوامه الى شئ وغير منقسم
بحسب الحدّ والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب
الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية ووجود
وان جميع ما هو موصوف بشئ من ذلك ممكن ثم استشهد
على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مباديا
لنفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة
ابراهيم ع حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب
لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة
بانّ هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى
قائلين بانّ مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة
والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة
فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور لكثير من القدماء
ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع
مختلفة الاشكال وهم اصحاب ذى مقراطيس واما مختلفة
بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها
عنصر واحد هو ماء او بخار او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا
على انّ هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة
معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او
فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين
بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد

واما

واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين
بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا انّ المبادي
خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله واما القائلون
بان المادة ليست بواجبة الواجب اكثر من واحد فهم
الجاعلون وجوب الوجود للضدين خير وشرير
ويعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور
والظلمة والشيخ ردّ على جميعهم بتذكير البرهان على انّ
واجب الواحد قال ومنهم من وافق على انّ واجب الوجود
واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود
لشئ عنه ثم ابتدا واراد وجود شئ عنه ولولا هذا
لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية
لها موجودة بالفعل لانّ كل واحدة منها وجد فالكل
وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية
منحصرة في الوجود قالوا وذلك مح وان لم يكن كلية
حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن
ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون
الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له
فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت متجددة يزداد
عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له و
من هؤلاء من قال ان العالم وجد حين اصلح لوجوده و
منهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال
لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يسال

عن لم فهؤلاء هؤلاء اقول لما فرغ عن ذكر اقوال
القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال
القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا
فرقتين ذهب احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم
سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين
والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم
الا سبقا ذاتيا وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى
ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم
ابتدأ واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان
الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا بداية لها كما
ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون
تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود
فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود فانها
في حكم ذلك عقلا ولا انحصار في شيء ينافي عدم التناهي
وان لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معا في الوجود
فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد
هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله
على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور
المرتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضي فاشار الى هذه الحجة
بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى
قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد
عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد

الملليين م ر

الى اول م

اونقص

او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد
يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له
ثم ان هذه الفرقة لما طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم
بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن
فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاحوال
الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات
ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي
التخصيص بالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبتيه
بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا
الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت
بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل
وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم
وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون
الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك
الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن
تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن
التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا
بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل واعترفوا
بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل
بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه
على الآخر من غير تخصيص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء

وفرقة قالوا بشبهة لزوم الترجيح ... على سبيل الوجوب وجعل حدوث العالم في ... الوقت

فی انائین متساوی النسبة الیه من کل الوجوه فانه یختار
احدهما لا محالة و بغیر ذلک من الامثلة المشهورة
وهم اصحاب ابی الحسن الاشعری و من یحذو حذوه و
غیرهم من المتکلمین المتاخرین و اشار الشیخ الی هذه
الاقوال بقوله و من هؤلاء من قال الی قوله و لا یسئل
عن لم و ختم اقوال المتکلمین بقوله فهؤلاء هؤلاء **قال**
و بازاء هؤلاء قوم من القائلین بوحدانیة الاول یقولون
ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فی جمیع صفاته
و احواله الاولیة و انه لم یتمیز فی العدم الصریح حال
الاولی به ان لا یوجد شیئا ان لا توجد عنه اصلا و حال
بخلافها اقول لما فرغ من بیان مذاهب المتکلمین شرع
فی بیان مذهب الحکماء و بدا بانهم یقولون ان واجب
الوجود فی جمیع صفاته و احواله الاولیة لان ذلک یقتضی
تقدم الفعل من جانب الفاعل اذا کانت فاعلیته واجبة
وجب ان یکون فاعلا دائما اما ان کانت فاعلیته ممکنة
احتاج الی فاعلیته الی سبب آخر کما مضی بیانه و واجب الوجود
لا یجوز ان یکون کذلک و اراد بالاحوال الاولیة الاحوال
التی لا یتوقف وجودها علی شیء غیر ذاته لکونه قادرا
و فاعلا و عالما و یقابله الاحوال الثانیة المتوقفة علی
وجود الغیر لکونه اولا و آخرا و ظاهرا و باطنا و هی لا یکون
له واجبة لذاته بل عند وجود غیره ثم ذکر بعد ذلک ما
یتعلق بجانب الفعل فاشار الی ان العدم الصریح لا یتمیز فیه

فان الفاعل

حال یکون

حال یکون فیها الفاعل عن الفاعلیة اولی بالقیاس الیه
او یکون لا صدور الفعل اولی بالقیاس الی الفعل
من حال اخری یصیر فیها فاعلیته اولی به او صدور
الفعل اولی بالفعل و غرضه من ذلک الرد علی
القائلین بکون بعض الاوقات اصلح لان یفعل فیه من
الباقیة **قال** و لا یجوز ان یسنح ارادة متجددة الا لداع
و لا ان یسنح جزافا و کذلک لا یجوز ان یسنح طبیعة او
غیر ذلک بلا تجدد حال و کیف یسنح ارادة بحال
تجددت و حال ما یتجدد کحال ما یمهد له التجدد فیتجدد
و اذا لم یکن تجدد کانت حال ما لم یتجدد فیه شیء حالا
واحدة مستمرة علی نهج واحد سواء جعلت التجدد
لامر تیسر او لامر زال مثلا کحسن الفعل وقتا ما تیسر
او وقت معین او غیر ذلک مما عدا و کقبح کان یکون
له لو کان قد زال و عاینوا و غیر ذلک کان فزال اقول
لما کان الفاعل المختار عند المتکلمین و هو الذی
یتساوی مقدوراته بالقیاس الیه من حیث هو
قادر احتاجوا الی اثبات شیء بسببه یتخصص الطرف
الذی یختاره فاثبتوا له ارادة یتعلق بذلک الطرف
و هی متجددة عند بعض المعتزلة و قدیمة عند الاشاعرة
و غیر زائدة علی علمه عند الکعبی فاشار الشیخ الی ابطال
الارادة المتجددة اولا بانها لا بد و ان یتبع امرا متجددا
یقتضی ایثار احد المقدورات کشوق ما و میل الیه

وهو الداعي والامكان تعلقهما بذلك المقدور دون
ملعداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق
والجزاف لفظة معربة معناها الاخذ بكثرة من غير
تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون
مبدأه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة
او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المريض او عادة
كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما
ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا
على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط
من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم
اعم مما فيه النزاع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز
ان يستخ طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اى لا يجوز
ان يحدث شئ من شرايط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل
على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير
تجدد وابطل ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون
كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج
الفعل الى ذلك الشئ في تجدده فكذلك يحتاج ذلك
الشئ الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما
شيا قبل شئ وهو القول بحوادث لا الى اول ثم اشار
الى ابطال القول بالارادة القديمة ومتى الارادات غير المتناهية
في العلم بقوله وان لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد
شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضى

اما لا

اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره
في جميع اوقات وجوده ولعلهما المعتزلة الذين
لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير
الفعل اصلا مع قولهم انما يكون بعض الاوقات
اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك
الوقت فلما فرغ الشيخ ابطال القول بتجدد شئ اشار
الى هذين القولين ايضا قول تجدد فقال وسواء
جعلت التجدد لامر يتيسر كحسن من الفعل وقتا ما يتيسر
يعني القول بصلوح بعض الاوقات او معين
يعني صيرورة الفعل متاتيا بعد كونه ممتنعا او
غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم
او جعلته لامر زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح
او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك
بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد
شئ ما وقد ابطلناه قال فلو كان الداعي الى تعطيل
واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول
مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد
انكشف لذي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل
حال فليس بان يقتضي في حال اولى بايجاب السبق منه
في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه
واجب الوجود بغيره فليس ينافي كونه دائم الوجود بغيره
كما نبهت عليه اقول لما فرغ عن الاشارة الى قدم

من غير ذكر الوقت ٢

الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب
الفعل وابطل القول بالحدوث واراد ان يشير الى ضعف
حجج القوم وحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل
والى ما يتعلق بالفعل فيما يتعلق بالفاعل
هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون
مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل
في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم
الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر
شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن
افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل
مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو
حاصل في كل حال سوا احدث الفعل في الوقت الذي
حدث او في وقت اخر قبله او بعده من غير تخصص
واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم
الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير
حادث فقد تنبهت في صدر هذا النمط على فساده وتبين
لك ان المعلول ممكن ان يكون دائم الوجود ثم اشتغل
بالجواب عن الحجج الثلث المحكية عنهم على امتناع وجود
حادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها قال
واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد
وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل
واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال

الكل

الكل من غير المتناهي ممكن ان يدخل في الوجود لان كل
واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل
كما على كل واحد اقول اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية
وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد
وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم
وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع
كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا
فيها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات
فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية
قال واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما
لا نهاية له او احتاج شئ منها الى ان ينقطع اليه ما لا
نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا
هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح
وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك
الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح
ان يقال ان الاخير كان معدوما متوقفا على وجود ما لا نهاية
له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت
فرضت وجدت بينه وبين الاخير اشياء متناهية ففي
جميع الاوقات هذا صفته لا سيما والجميع عندكم
وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا
لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت اخر
لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال وذلك هو نفس

[illegible]

الشارح فيه انه هل هو ممكن او غير ممكن فكيف يكون
مقدمة في ابطال نفسه بان تغير لفظها تغيرا لا يتغير به
المعنى ۰ اقول اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى
توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه
الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقتا ما بعينه
لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان
وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء
ما لا نهاية له الحوادث وكان هذا الحادث محتاجا في وجوده
على انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة
اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب
لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل
وقت نفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي
من الحوادث الا عدد متناه فاذا كان كل وقت وجميع
الاوقات عندهم واحدا في جميع الاوقات هذا الحكم يكون
حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء
ما لا نهاية له فهو المتنازع فيه قال فيجب من اعتبار ما نبهنا
عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب
الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم
من ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافها
يلزم منها فيتبعها التغير ۰ اقول لما فرغ عن الاحتجاجات
والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا
وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته

الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول
الا واسطة غريبة بينهما وما يلزم من ذلك لزوما
ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها
تصدر عن العقل بحسب ذواتها بلا واسطة شيء
آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة
السرمدية اللازمة من اختلافات اوضاع تلك
الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث قال فهذه هي الذي
واليك بعقلك دون هواك بعد ان تجعل الواجب
الوجود واحدا اقول مراده ان الشارع في القدم والحدوث
سهل بالقياس الى الشارع في وحدة واجب الوجود
وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل وليس مراده ان
لمسئلة الحدوث والقدم تعلقا لمسئلة التوحيد ۰

النمط السادس في الغايات ومباديها في الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل
اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط
اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله
يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط
يشتمل على ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل
بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات
العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول
لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده
بيان الاول هو ان الباري تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن

النمط السادس

فاعلاً بالقصد والارادة وح كان موجبا وذلك يؤكد
القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذى
عليه تعويلهم هو قولهم ان البارى تعالى اراد فى الازل
خلق العالم فى وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة
يندفع هذا العذر وبيان الثانى وهو ان كون الحركات
الافلاك شوقية تشبهية الذى به يستدل على وجود
العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست لعناية
بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها
لاجل السافلات كانت هى مستكملة بها والعالى لا يكون
مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأه
اولاً فى النمط الرابع كان من الواجبات ان يبين كيفية
مبدئيته فذكر ذلك فى احكامها الكلية وهو ان
اى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية واليهم يكون لافعاله
غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثانى فدل ذلك
على وجود موجودات مترتبة هى مبادى لغايات تلك الا
فعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه
ذلك الى النظر التام فى اثبات تلك الموجودات ثم فى
ترتيب الوجود النازل من مبدئه الاول الى المرتبة الاخيرة
ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها فى الترتيب

تنبيه اتعرف ما الغنى الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق
بشئ خارج عنه فى امور ثلثة فى ذاته وفى هيئات متمكنة
من ذاته وفى هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ

النمط الذى يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجبات بين الغايات ... الخ

آخر

آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته
مثل شكل وحسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم
او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى الكسب
اقول هذا تعريف لمعنى الغنى والمقصود ان مراعاة معناه
المحمول على المسألة الاولى يقتضى ان لا يكون لفعله غاية
مباينة لذاته واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو
له فى نفسه والى ما هو بسبب وجود غيره والاول
ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره
والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول
هو الهيئات المتمكنة من ذات الشئ والثانى هو الهيئات
الكمالية الاضافية وهى كمالات للشئ فى نفسه هى مبادى
اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ
ذكر ان الغنى التام هو الذى لا يتعلق بغيره فى ثلثة اشياء
ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية
ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها
ثم لما ذكر ان الغنى التام هو الذى لا يتعلق فى هذه الاشياء بغيره
ذكر ان ما يتعلق فى شئ من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل
فقير محتاج الى الكسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان
الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن شئ من هذه الامور
الى غيره فهو فقير محتاج الى الكسب كلام خارج من قانون
الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره فى احد هذه الامور
الى الغير وح يصير معنى الكلام انه لو افتقر فى شئ من الثلث الى

جزء

الى الغير لا افتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة
فيه وان كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلا بدّ من افادة تصوّره
واقول كلام هذا الفاضل يقتضى ان يكون كل قضية
موضوعها ومحمولها شئ واحد فهى خارجة عن قانون
الخطابة وليس كذلك فان الحدّ يحمل على المحدود لكن
يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور ويجعل ذلك
مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير ليس بمكرّر لان
الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق
وذلك يجرى مجرى قولنا الموجود فى شئ موجود
وايضا هذا الفاضل قد صدّر شرحه لهذا الفصل
بان قال المقصود من ذكر هذا الفصل ذكر ماهية الغنى وهو
الذى لا يفتقر الى الغير لا فى ذاته ولا فى شئ من صفاته
الحقيقية وذلك يقتضى ان يكون قوله الغنى هو الذى
لا يفتقر الى الغير فى هذه الامور شبيها بقضية مشتملة
على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحدّ
شئ واحد واذا كان كذلك فلا صحة يكون ما يقابل المحدود
بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا
مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما
ليس الحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادرى لم صار
الاول تعريفا مقبولا والثانى قولاً مستنكرا غير مقبول مع
كونهما فى الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال فى الاول
ان الغنى هو الذى لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج

الى غيره

لكن ر

فى شئ انه موجود

الحد وما يقابله

الخطابة

الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق
بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا فكان الجواب انه لما
كان فى الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا
يكون تعريف الغنى به تعريفاً بما يقابله بل اورد التعلق
الذى قام مقامه فى افادة معناه ولما لم يكن فى الثانى
قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملها
بمعنيين متغايرين تنبيه اعلم ان الشئ الذى انما يحسن به
ان يكون عنه شئ آخر ويكون ذلك اولى واليق من ان
لا يكون فانه اذا لم يكن ذلك عنه لم يكن ما هو اولى
واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به
مضافا فهو مسلوب الكمال مفتقر فيه الى كسب ان قوما
من المتكلمين يعللون افعال البارى بالحسن والاولوية
فيقولون ان ايصال الى الغير حسن فى نفسه وفعله اولى من
تركه فلاجل ذلك خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه
على ان هذا الحكم فى حق الله مقتضى لاسناد نقصان اليه
وتقريره ان الشئ الذى يحسن به ان يفعل فعلاً ويكون
ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو
احسن به فى نفسه حاصلاً وكان ما هو احسن به من شئ آخر
ايضا حاصلاً وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى
كالية اضافية الى شئ آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين
قد يستفيدهما ذلك الشئ من فعله وفعله غيره فاذن
هو فى ذاته مسلوب الكمال مفتقر فى كسب الكمال الى غيره تنبيه

انول ع

النفع ع
الفعل ع

وان لم يفعل لم يكن ما هو احسن به
حاصلا ولا ما هو احسن به من شئ آخر
الا حاصلا م

فما اقبح ما نرى من ان الامور العالية تحاول ان تفعل
شيأ لما تخصها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة
الجميل فان ذلك من المحاسن والامور اللايقة بالاشيا
الشريفة وان الاول الحق يفعل شيأ لاجل شئ وان لفعله
لمية اقول هذا تصريح بالمقصد الذى اومانا اليه فى الفصل
المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل
الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التى هى تامة اما
بذواتها واما بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن
فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذى يفعل لغاية
فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث انه يقصد وجود
تلك الغاية فان ذلك يقتضى كونه مستكملا بذلك الوجود
والثانى من حيث يتم فاعليته بتمهيد تلك الغاية فان ذلك يقتضى
كونه من حيث ذاته ناقصا فى فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته
واحدا لا كثرة فيه فلا شئ قبله ولا بعد فانه لا غاية لفعله بل هو
فاعل وغاية للوجود كله تذنيب اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغنى
الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شئ فى شئ وله ذات كل شئ لان كل شئ منه
او مما منه ذاته وكل شئ غيره فهو له مملوك وليس له الى شئ
فقر سياقة الكلام يقتضى ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذى
قبله بالتذنيب ولا شك فى التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين
وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا
احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبى والثانى افتقار كل شئ اليه
وهو اضافى والثالث كون كل شئ له وهو ايضا اضافى وعلى الله

يكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه
فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشيا منه
تنبيه اتعرف ما الجود الجود افادة ما ينبغى لا لعوض فلعل من
يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض
معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء
والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن
او على ما ينبغى فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو
مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد
لا لشوق منه وطلب قصدى لشئ يعود اليه واعلم ان الذى
يفعل شيأ لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله
متخلص اقول يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء
احدها معنى الافادة والثانى ان يكون ما يفيده المفيد شيأ ينبغى
للمستفيد اى يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث
ان لا يكون لعوض وباقى الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل
الشارح لفظة ينبغى مجملة يراد بها الحسن العقلى تارة كما يقال العلم مما ينبغى
وتارة الاذن الشرعى كما يقال النكاح مما ينبغى والحكما لا يقولون
بالحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى لها سوى هذين
واقول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة
فى الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلى واما فقهاء يقولون
بالاذن الشرعى على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم مستعملى
هذا اللفظ غاية ما فى الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى
بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها فى اصل اللغة دالة على
على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال
المطاوعة تقول بغيته اى طلبته فانبغى كما تقول كسرته فانكسر وهو قريب.

مما قررناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي يعرفه
الخواص والعوام وجرى مجرى النكت مثل ما ذكرناه هذا
الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او
حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال
الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال الحجر الذي
سقط من سقف ووقع على راس عدو لانسان مما فمات ذلك
العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب
ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض
وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل
منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه
لا ايصال كمال منه لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا
والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي
الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت
سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي
لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك
الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده
وكذلك القول في الدواء المصحح او المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل
المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير
الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا يفيد غيرها
بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يصرح بقيد الشيخ تعريف
الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من
عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا او كذا احتاج الى ان يقول
بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل

انسان لا يكون مقتضيا للموت
على انسان آخر بالذات
بل بالعرض ثم ان المقتضي
لموت صح صح

اما اذا عرف البرودة
بانها كيفية كذا او كذا لم يحتج
الى ان يقول بالذات صح

يفعل

يفعل بالطبع من غير ارادة او ارادة فهو مستكمل اما بنفس
فعله او بما ينبعث عنه فالجواد هو كل فاعل يكون على مرتبة
من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي
يفعل شيئا لو لم يفعله قبح آه اعادة الكلام الذي ذكره في الفصل
الثاني من هذا النمط واقول هما قضيتان اشتركتا في الموضوع
فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا
في المحمول فانه حكم عليه هنالك بانه مسلوب الكمال وههنا بانه
متخلص اي مستعيض فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك
كما ظنه هذا الفاضل اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل
حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض
لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار اولى
واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم
لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن
غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في
السافل اقول الغرض هو الغاية فعل فاعل يوصف بالاختيار
فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري جل ذكره انما
يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره
لا الى ذاته ولا ينافي ذلك كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى
ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون الفعل احسن به من
تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم
يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له
مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل
لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس
الفلكية التي لم تبلغ كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها

داٮم

تنبيه وفي نسخة تتميم كل ذي حركة بارادة فهو متوجه احد الاغراض
المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح
فما اجل عن ذلك ففعله اجل عن الحركة والارادة معناه ان كل
متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ما لا
يحتاج الى الاستكمال فليس متحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري
تعالى والعقول الكاملة في بدائعها لا يباشر التحريك وان النفوس
المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم ان ما
بقي من ان فعل الخير والجميل حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره
الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن تنزهه ويمجده ويزكيه
ويكون تركه ينقص منه ويثلمه فكل هذا ضد الغنى **اقول** لما تبين ان الفاعل
الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بفعله بقي وجه آخر
وهو ان يبقى الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان
الفعل في نفسه واجب حسن فكون الفعل في نفسه على هذه الصفة
مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما تقرر
وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره
الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده
ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين
بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي
استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك
استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي
استحقاق ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب
من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من
المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول **اشارة** لا تجدان طلبت
مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب

اللايق

يفيض مر

اللايق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه
وذلك هو العناية وهذه جملة سيهتدى الى تفاصيلها سبيل تفصيلها
اقول لما تبين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب
عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة
كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا
بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف فذكر في هذا الفصل
ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد
في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة
الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد
من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل والذات المفيضة في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان
منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة
وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه
الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل
بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة
لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم مثله
اما بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو
مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى
الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل
لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان
به ينزهه وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وهو يوجب
الاستكمال ولما تبين ان الفاعل بالارادة مستكمل تبين ان العالي لا
يفعل لاجل السافل ولما تبين ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا
على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطله ذلك واقول ليس المقصود

من هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة
فى اثبات المقصود والمقصود هو نفى الغرض عن افعال المبادى العالية
لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادى
الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار
من صفات المبداء الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما يشاركه
فيها غيره ومعانيها دالة على نفى الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه
ادل على ذلك ففسره فى الفصل الاول واثبت المط به وحده فى فصلين
بعده ثم فسر الباقيين بعدها وذكر فى الفصل السادس والثامن
ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا
ولما كان البيان متناولا لغير المبداء الاول من المبادى العالية جعل
الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها
مع انه تابع لارادة بين ان المبادى التى كلامنا فيها هى ليست مما باشر
تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفى الغرض عن
مباديها كيف صدر عنها وذكر انه هو الذى يعبر عنه بالعناية ثم قال
الفاضل الشارح والحجة بعد تمهيدها خطابية لانه بقى ما معنى انه لو فعل
بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنى انه متى فعل
ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالى عين
المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او
دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنى به شيئا آخر فبينه
فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى
تكرار الشيء خطابية وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة
والجواب عن قوله ما معنى قوله البارى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا
ان يقول معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا لذاته بل كان
كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز

ان يكون الله

ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان
المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء فالحكم بان هذا من
البيان اقناعى من باب الطامات وليس بمفوض الى من نظر فى الكلام
وانصف تنبيه قد تبين لك ان الحركات السماوية قد يتعلق بارادة ما
كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبداء الارادة الكلية للطلقة الاولى
يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها
لم يصحبها فقر فكانت ارادتها تمما ينبه العناية المذكورة وانت تعلم ان
المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما
ان يكون محصلا بالطبيعة او معدوما والامور الدائمة لا يجوز
ان يكون لم يزل شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يبقى
لم يزل حاصلا وهو مط بل كما لا انها حاضرة حقيقية ليست جزئية
ولا ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال ما ذكرناه من الاجسام
السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا فى ان يحصل منها حيوان واحد
كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبط ببدنه من حيث بتمه
ليطلب به مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين
واما نفس السماء فهى اما صاحبة ارادة جزئية او صاحبة ارادة
كلية تتعلق بها ليناله ضربا من الاستكمال ان كان فيه سر قال الفاضل الشارح
الشيخ اثبت العقول فى هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة
فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات
العقول اولا وقصده بل قصد بعد نفى الغاية عن افعال المبادى العالية
ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول
فبدا فيما قصده ببيان ان المبداء الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية
غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين
فى النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية

وبيّن ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي
لا تعلق لها بامر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن القوى
الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام
فان الاجسام وقواها لا تتصور الكليات فتلك الذات اما ان
يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول
هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء
لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه
قوة فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في اخر النمط
الثالث ان المحرك السماوي تطلب بارادته ما هو اخس به واولى
والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع
كالكليات المنفصلة او على اتصال كالكليات المتصلة بل يكون شيئا
واحدا اما موجودا بالطبيعة او مقررا ومهادا دائما والامور
الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز
ان يقي كان فيما لم يزل لها شي مفقود ثم حصل او شي كان
حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالاتها حاضرة
حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون
والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانيات وهي مبراة عنها
والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية تتجدد وتتصرم
على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب
منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا
فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث ناقصة تطلب
مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا
واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن
مبدا الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس

السماء

واما نفس السماء وانبعث منها فهي اما صاحب ارادة جزئية
منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المتاخرون او صاحب ارادة
كلية مفارق وقد تعلق بالسماء وانبعث منها صورة منطبعة
فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من جوهر
العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال
قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا
للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف مذهب
القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه
النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون
شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه**
ولا يمكن ان يق ان تحريكها السماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان
يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي يريد ان يشير الى غاية الحركة
السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان
ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي
يكون صادرا اما عن تصور حسي او عقلي والصادر عن التصور الحسي
يكون الداعي اليه اما جلب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك
يكون لداع اما شهواني او غضبي لانهما مختصان بالجسم الذي
هو ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى غير ملائمة ثم يرجع الى الحالة
الملائمة فيلتذ او ينتقم من مخيل له فيغضب وايضا لان كل حركة
الى لذيذ او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو
اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي **قال** ولا بد ان يكون لمعشوق
ومختار اما لينال ذاته وحاله واما لينال ما يشبههما كل تحريك
ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل
مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي

يقتضيه فرط المحبة والمحبة هو العشق فاذن لابد ان يكون تحريك
السماء المعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير
محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات
وجب ان يتحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو مح
والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما بينها
من كمالات الجسم وح يكون الحركة لينال ذات المعشوق وان
كان محصل الذات والحركة لا محالة متوجهة نحو حصول حال ما
للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او
موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وح يكون
الحركة لينال حالا من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا
منه وح يجب ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او
حالا من حالاته والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة
وح لا يكون تلك الحركة حركة لاجله هف فاذن يكون هذا
القسم لاجل نيل حال تشبه ذات المعشوق او حاله فظهر من
ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخ من ان يكون
اما لان ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما قال ولو كان
للاول لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل
التشبه من حيث يستقر فهو لنيل تشبه لا يستقر اي ولو
كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة
يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان
لا يخ اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما
وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا
وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة
عن ارادة كلية يتصورها جوهر عاقل مجرد عن العوائق المادية

يستحيل

151

يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك
ولا مما يتحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء متحصل الذات خارج عنه
ليس من شانه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه به ثم لا يخ
اما ان يكون تحريكه لنيل تشبه يستقر كما لما فات يوجد فيها شيئا
بكمال المعشوق او يكون لنيل تشبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي
عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان
تكون الحركة لنيل تشبه لا يستقر قال فلا ينال لكماله الاعلى تعاقب يشبه
المنقطع بالدايم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب
ويكون كل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل
لا محة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب اي فلا ينال التشبه بكماله
اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة
بالدايم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة
بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو بالقوة
يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محة ولنوعه او
صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ
دون الزائل المنصرم قال فيكون المشتوق متشبها بالامور التي بالفعل
من حيث بريء عن القوة راشحا عنه الخير الفائض من حيث هو
بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل فيكون المشتوق يعني محرك
السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المشتوق بفتح
الواو متشبها ما يعني يكون ما اليه يشتوق المتحرك هو متشبها ما
بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو الفعل من حيث بريء عن
القوة راشحا عنه الخير الفائض اي حالكونه راشحا عنه الخير من حيث هو
متشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث
البريء عن القوة واما بالقصد الثاني فالخير يترشح عنه حالة التشبه

كان عن معشوقه وفي لفظ يترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير
لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويترشح عنه
على ما تحته وهو مبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيات فياضة
وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب
يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال
الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير
القار اعني الحركة لا يقع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك
لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن
لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيات
فياضة لان الاجرام النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية
بحسب اوضاعها والهيات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت
معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها
يعني في السماء مجرى الفعل بما يكون من التعاقب ولذلك يحصل
التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة
والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه
وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل قال لو كان
المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو
مختلف ولو كان لواحد منها بالاخر مشابهة لشابهه في المنهاج
وليس ذلك الا في قليل اقول يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة
واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به
في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر ان
كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ
في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر ايضا في كونه واحدا في الفصل
الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه

في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث
هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس
للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان التنقل عنه
بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل
نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله
ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان تريد تلك الجهة
او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة
تتبع الغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض
ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض
المتفلسفة من الاسلاميين ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فلكل
فلك فلك متشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ
ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب
وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه
التام لا مخالفته وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في المثلات
بفلك البروج غير مثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات
والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل
هو بان تستخرج كمالاته اللايقة الى الفعل كما في العقل وهذا
معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن الاخر
مدخل في ذلك فان المتشبه به شيء واحد والجواب ان تخرج
الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية
بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها
هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كانت قد دلنا على اثباتها
لكن ليس لنا الى معرفة مهياتها المخالفة طريق على ما يجيء بيانه
قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف

هيولياتها بالماهية كما يجئ بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا
لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضى كون
الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده ومنهم من ذهب قوم
الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان
يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان تتحرك الى اى جهة
اتفق فنال الغرض بالحركة ثم كان يمكن ان يطلب الحركة على هيئة
نفاعة لما تحته وان لم يكن الحركة فى اصلها لذلك جمعت بين الحركة
لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئات نفاعة
ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان
يتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها
ان تتحرك وان تسكن سواء لديها الامران مثل جهتى الحركتين
ثم كان ان تتحرك انفع للسافل اختارته بل لو كان الاصل هو انها
لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع
فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ فى سائر كتبه ان قوما
لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف فى هذه الحركات
وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة
التى تحت كرة القمر وكانوا سمعوهم ايضا وعلموا بالقياسات
حركات السموات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غيرها وانها لا
يجوز ان يكون لاجل معلولها انها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين
فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه
بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما
يكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به
بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضى فى حاجته نحو
موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع

الذى فيه

الذى فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق
وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثانى وان لم يكن حركته
لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى على ‏انما هى
كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع
غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال فى ابطاله فاقول انا نقول
لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية فى حركاتها
قصد ما لاجل شئ معلول ويكون ذلك القصد فى اختيار
الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتى يقول
قائل ان السكون كان تتم لها به خيريته يخصها والحركة كانت
لا تضرها فى الوجود وتنفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها
من الثانى او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة
عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل
الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار
الجهة وان لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد
الحركة وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان
كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من
المقصود لان كل ما من اجله شئ آخر فهو اتم وجودا من
الاخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشئ الاخس فهذا ‏الاخس
ما قاله الشيخ فى هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة
بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى
الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان
حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن
حاصلا بالسكون فلاجرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه
على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع التسليم

ماذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان
ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها
بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير
ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى
الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة على
الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك **قال**
واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما
يتبع الاختلاف من النفع فان المتشبه بها امور مختلفة بالعدد
ا اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف
لسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما
تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا
كثيرة **قال** وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله
تتشابه الحركات في انها دورية هذه اشارة الى ما مر ذكره
وهو قول الفيلسوف لا ولان المتشبه به واحد فحمله الشيخ
على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعنى العلة الاولى واعترض
الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث
هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به
بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن
هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز
لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة
ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فعلله
فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان
المتشبه به علة غائية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة
فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن

ان لتشبه به

ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى
فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد
ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به
يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود
خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته
لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليست بحسب
ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبه فاذا جاز ان يكون نفس الحركة
بحسب شيء آخر لا بحسب ذات الفلك فان يكون استدارتها التي
هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر اولى **زيادة تبصرة** الآن ليس لك ان تكلف
نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه في الجملة فان قوى
البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف
هذا ويجوز انه اذا كان المتحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد
امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب
اللذة والم كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك
وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي
فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانما يكون هيئة تشبه الخيالات
لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب
استعداد تلك القوة الجسمانية وانت اذا عند تلوح المعقولات
في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما
تأدت الى حركات من بدنك ثم ان الشيخ رمز بآخر من البيان مما
لما كنا فيه فاستمع **قد تبين** تمام ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه
اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع
الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس
الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبداه

فی صیرورته بریًا من القوة لکن الکمال والتشبه امران یقعان علی
اشیاء مختلفة الحقایق بالتشکیك وقوع اللوازم فانت ههنا شیء ما
یحصل لمحرك کل فلك بالتحریك یقع علیه باعتباره مقیسًا الی المحرك
اسم الکمال و باعتباره مقیسًا الی المبداء المفارق اسم التشبه والشیخ
ذکر فی هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشیاء بالاجمال
فلیس لك ان تکلف نفسك تصور ماهیاتها المختلفة بالتفصیل فان
القوی البشریة المنوة بالشواغل البدنیة قاصرة عن تصور مهیة ما هو اقرب
الیها منها مثلا کمهیات کثیر من کمالات النفس الحیوانیة بالتفصیل
فکیف هذا ثم اشار الی ذلك بما یزید الاستبصار فی تصور کیفیة
صدور التحریك عن الشیء المتصور بصورة عقلیة واورد لذلك
مثالًا واضحًا وهو ان القوة الخیالیة فی الانسان التی هی المبداء
الاول لتحریك بدنه لا یتعطل عند امعان نفسه الناطقة فی
افکارها العقلیة بل یتمثل فیها صور خیالیة یحاکی تلك الافکار نوعًا
ما من المحاکاة وکثیرًا ما یعرض للبدن من تلك الصور انفعالًا
تابعة لانفعال النفس کاضطراب بهجة او دهشة او سکون او
غیر ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة علی جواز ان یعرض لجرم
الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال یحصل فی صورته ویجری مجری خیالًا
حاکی بتعاقبها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور کمالات مبداء
المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا یقتضی کون نفس الفلك مجردة عاقلة
بذاتها محرکة للفلك بتوسط صور خیوانیة منبعثة عنها منطبعة فی
الفلك کنفوسنا الناطقة بعینها فاشار الشیخ الی ذلك بقوله وانت اذا والارتیاض
طلبت الحق بالمجاهدة ای بالجهد فی التامل بالفکر لا بالتقلید عن جهد
المشائین فربما لاح لك سر تجرد النفس الفلکیة واضح بعد ما اطلعت
علی احوال نفسك قبل ان تعتبر احوال النفس الفلکیة فاجتهد وباقی الفصل خفی

واضح

واضح وههنا قد تم کلامه فی غایات افعال النفوس الفلکیة لکن
لما کان ذلك مشتملا علی اثبات عقول فعالة هی مبادی تلك
الغایات اکد اثبات العقول بضرب اخر من البیان وذلك هو وجه
مناسبة ما یاتی من الکلام لما قبله تنبیه القوة قد یکون علی اعمال
متناهیة مثل تحریك القوة التی هی المدرکة وقد یکون علی اعمال فی المدرکة
غیر متناهیة مثل تحریك القوة التی الیها بسبق الاولی متناهیة
والاخری غیر متناهیة وان کانا یقالان بغیر المعنیین النهایة
واللانهایة من الاعراض الذاتیة التی تلحق الکم لذاته وتلحق کل ما
له او لشیء یتعلق به کمیة بسبب تلك الکمیة فمنها ما یعرض للکم
المتصل وهو تناهی المقدار ولا تناهیه ومنها ما یعرض للکم
المنفصل وهو تناهی العدد ولا تناهیه والمقدار نفسه کما یمکن
فرض لا نهایته فی الازدیاد ای لا نهایة المقادیر اعنی تزاید الاتصال
فقد یمکن فرض لا نهایته فی الانتقاص ای لا نهایة الاعداد اعنی مراتب
الانفصال والشیء الذی له مقدار کالجسم او عدد کالعلل فرض
النهایة واللانهایة فیه ظ اما الشیء الذی یتعلق به شیء ذو
مقدار او عدد کالقوی التی یصدر عنها عمل متصل فی زمان الجسمانیة
او اعمال متوالیة لها عدد ففرض النهایة واللانهایة فیه یکون
بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذی بحسب
المقدار یکون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض
الاتصال فی العمل نفسه لا من حیث یعتبر وحدته او کثرته فالقوی
بهذه الاعتبارات یکون ثلثة اصناف الاول قوی یفرض صدور
عمل واحد منها فی ازمنة مختلفة کرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة
فی ازمنة مختلفة ولا محة یکون التی زمانها اقل اشد قوة من التی
زمانها اکثر ویجب من ذلك ان یقع عمل غیر المتناهیة الا فی زمان والثانی
غیر متناه

قوى بفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة
مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء
ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل
ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه
والثالث قوى بفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة
بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر
عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من
ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف
الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر
ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى
بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في
النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك
تمثل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء
التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي
وغير المتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين
مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما هو
ذو كم اشارة الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي بها يقع
الوصول والبلوغ من متحرك موصل يكون في آن الوصول والبلوغ
موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة غير
ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع
زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل
دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا متحركا والآن الذي
يصير فيه غير موصل غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة
وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة

نسخة المدة

اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين

دفعة

يريد بيان

يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض
من غير ان يقع بينها سكونات ليتبين به ان الحركة التي هي علة
الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه
المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون
وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين
حجج ومناقضات والحجة المشهورة المثبتة ان المتحرك الى حد ما
بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة
يصير مفارقا ومباينا له بعد ان كان واصلا اليه ايضا في آن
ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك
فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي
آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء
التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان
يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد
ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها
قائمة في الحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي يقطعها حركة
واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد
التي هي حركة عنه انما تقع في زمان كل الحركة فان عنوا بآن المباينة
طرف زمان المباينة فليس يجب ان يكون ذلك الآن بعينه هو آن
الوصول لانه طرف الحركة من ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون
شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك
بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان
ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا
مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين ولذلك الحد
قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز

ان يكون طرف زمان اللاممّاسّة مماسّة ثم اقام الحجة
على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن
علة موجودة تسمّى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حدّ ما موجبة م ر
مقربة له الى حد اخر ميلاً وتلك العلة هي علة وصول المتحرك
الى الحد المذكور لكن لا تسمّى باعتبار الايصال ميلاً فاذن هي
موجودة في آن الوصول والميل من الامور التي يوجد في آن
وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة
فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضاً في آن ويبقى
زماناً ما ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن
الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد
كما مرّ فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل و
لسبب عدم الميل يكون ساكناً وبعد تمهيد هذه المقدمات نعود
الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبّر عن الحركات المختلفة بالتي يفعل
حدوداً ونقطاً والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس
وجميع الحركات المختلفة تفعل حدوداً مثلاً الحركة في الكيف اذا
كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما ينتهي الى عنها م ر
حد ما ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقطة
بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي
تفعل نقطاً هي نقطة زوايا الانعطاف والرجوع يكون اسهل
واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول
والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه
فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة
التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل التي
بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية بالفرض م ر

على امتناع

157

على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسمّ المحرك
الموصل بالميل لانه انما يسمّى ميلاً باعتبار آخر كما مرّ وانما وصف
المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل ليستدل بذلك
على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله
فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع
في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه
موصلاً الى قوله لا يكون الشيء مفارقاً ومتحركاً وانما قال يزول
عن المحرك كونه موصلاً مع ان المتحرك القريب اعني الميل الاول
لا يكون باقياً عند مفارقة المتحرك الحد لان المحرك الاصلي الذي
ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة والارادة او القوة القاسرة ربما
يكون باقياً ويزول عنه ما هو بسببه كان محركاً وهو الميل
واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك الحد الى ان الزوال
المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلاً واشار بقوله
ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زماناً ما الى وجود
الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء
اذا كان موصلاً في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بدّ
من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن
لا موصلاً ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز
ان يكون موصلاً لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه
فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجوداً
في الآن الفاصل فكان اللاايصال الذي هو معلوله ايضاً حاصلاً
معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي
من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا ممتنعي الاجتماع لذاتيهما
بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل

الاول منع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغنى عن
ذكر وجود الميل الثانى ثم اشار الى تغاير الآنين الذى يصير فيه
غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة
واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما
زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثانى لم يتجدد فيه
بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة
اعنى الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح
انها مبنية على استحالة تتالى الآنات وفيه اشكال وهو ان
عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا
لصار الآن زمانيا والثانى يقتضى ان يكون آن عدمه متصلا
بآن وجوده فيلزم تتالى الآنين واجاب الشيخ فى الشفا بان قال
قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير
منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه فى جميع
الزمان الذى بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار
عدم ذلك الآن حتى يقال انه فى جميع الزمان الذى بعده بل على غير
ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس فى جميع الزمان الذى بعده
لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذى هو فى جميعه معدوم
ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء
بصفة فى زمان ويكون فى الآن الذى هو طرف ذلك الزمان
على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق
عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير
معقول لان زمان الحصول يحتمل الانقسام ففى الجزء الاول منه
مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول فى كل ذلك الزمان كله بل فى بعضه
وقد قيل فى كله هف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذى

يحصل
سيتحصل

يستحيل فى الجزء الثانى بعينه كان ذلك الشيء فى الجزء الاول موجودا
معدوما وهو مح وان كان غيره لم يكن ذلك حصول الشيء على
التدريج بل حصول الاشياء كثيرة فى اجزاء ذلك الزمان وانا
نبين ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك
زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول
يكون هو حاصل فيه ويلزم من ذلك تتالى الآنين الثانى
لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا
فى جميع الآن الزمان الذى بعده من غير ان يكون لذلك
الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة
حاصلة فى الزمان الحاصل بعد آن المماسة مع انه ليس لزمان
اللامماسة طرف غير آن المماسة وح يكفى هناك آن واحد
وتبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج
هو حصول الشيء الذى له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا فى
زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها
دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة
فى اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة
عن اشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء
فهى قبل عروض القسمة لا يكون للاشياء واحدا منطبقا على
زمان لا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء فى ذلك
الطرف لان وجوده يمتنع الحصول فى طرف زمان بل واجب
ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان فاما بعد عروض القسمة
فيكون حصول اجزائه فى اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء
وهذا الاعتبار ثانيا فى الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على
التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما فى طرف زمان فقط

كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان
لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد
في ذلك الزمان ~~بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان~~ آن الا ويكون
ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا
في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا
يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على
مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يكون يحصل في زمان
وطرفيه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة
وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون
ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم
بان النقطة موجودة هنالك صادق على طرف الخط وليس
بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة
هنالك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا
يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق
عليها الحكم بانها ليست بموجودة هنالك وعلى الوجه الثاني
ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدد
هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها
فان آن المماسة التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا
فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب
كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد
لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الحوادث
التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف
الازمنة ولا مما يكون منطبقا على ازمنتها فهما اذن مما يوجد
في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد

الحجة

الزوم

الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد
تزييفها في الشفا والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة
اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن
المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض
لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية
عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة
بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين
دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما
آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من
الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قال** فكل حركة في
مسافة ينتهي الى سكون فغير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل
فالحركة الوضعية التي يستحفظ بها الزمان المتصل وهي الدورية
اقول لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع
في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية
وتقريره ان كل الحركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وتنتهي
تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان
لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا
آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون
لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف يكون اما مستقيمة
واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما
لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية
واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون
الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال
الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة

الى حد ينتهي م

والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندًا
الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة
للزمان متصلة دايمًا ولا حركة متصلة دايمًا سوى الدورية
فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون
المذكور كل الافتقار **قال** ثم ما يجب ان يقع صار غير موصل ولا
يجب ان يقع ... مما يقولون صار مفارقا الان
الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس
يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان حصل
كونه موصلًا واقع دفعة **اقول** هذه الفائدة متصلة بالفصل
المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكينا عنهم
التي زيفها الشيخ عند اثبات الان الثاني ان المتحرك يصير بعد
الوصول مفارقا وقد يرد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بان
المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة
ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها
لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم الى اجزاء يتقدم بعضها
على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فانت
لا يصح ان يقع صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب
ان يقع ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلًا
او زال عنه كونه في آن فان الشيء غير موصل يقع في آن كما
يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة
المشهورة لا يصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللا
مماسة فهو مناف لقوله هنا لان تلك الحجة في نفسها
ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة
بتبديل الفاظها تبديلًا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة

فربما

فربما توهم فسادًا اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة
فهذا ما يمكن ان يقع في تقرير هذه المسئلة **تذنيب** فالحركة التي
يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية
هي الدورية **اقول** قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلثة
الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي يكون على اعمال او
حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخرين ان الحركة
الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يعرف
حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير
ولما كان هذا الحكم فرعًا على ما تقدم جعل هذا الفصل
تذنيبًا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضًا انه يريد بلا نهاية
القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة **اشارة** اعلم انه
لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسمًا
غيره لانه لا يمكن ان يكون لا متناهيًا فاذا حرك بقوته
جسمًا ما من مبدأ نفرضه حركات لا تتناهى في القوة ثم
فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب
ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي
في القوة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيا ايضًا
هذا خلف **اقول** يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت
جسمًا فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او
بالطبع لانه اما ان لا يكون محلًا لتلك القوة او يكون والقسمان
محالان اما الاول فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده
فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك
جسمًا غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم

بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية

لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب
تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما اخر من مبداء
مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او
بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل
ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما اخر شبيها
بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة
بعينها من ذلك المبداء المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر
من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق بحسب طبيعة
المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان
طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر
لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه
ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة
الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم
وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل لانه بين بما مر
في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سياتي ولما كان
مبداء التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة
التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك
النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب
ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض
مح واعلم ان هذا البرهان اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان
الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين
مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم
منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية مطلقا هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء

كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة
لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية
والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشم عليه بتجويز
ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء وح لا يلزم
منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا
هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مر
ثم انه اورد عليه سوالا اخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث
لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد عليهم
بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات
لم يكن الحكم عليها بالازدياد صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا
لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه ههنا بما رد هو عليهم
بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها
مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة
والنقصان قال والقد اورد عليه بعض تلامذته هذا
السوال فاجابه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية
على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون
القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك
الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما بخلاف الحوادث
فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم
عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشم وللسائل
ان يعود فيقول انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة
على تحريك الكل والجزء لوقوع التفاوت في تلك الافعال
وح يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث

الغير المتناهية مطلقا يل ذكر في اخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن
ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر
واقل ولا يلزم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام
تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف
وربما يوصف بهما وباللانهاية معًا في النظر الاول اذا
اختلف جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية
وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل وفي الخارج مقدارا
كان او عددا فيكون لامحة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف
ذلك الامتداد في الجهتين معًا بالتناهي او يسلب عنه فيهما
التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم
بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية
لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي
سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع
سلب النهاية عنه اذا كان موجودًا على ما هو المقرر عند جمهور
الحكماء فذلك الامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن
فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي
الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال
بالازدياد على وجوب التناهي صحيحًا كما مر واما الافعال الصادرة
عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض
وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبايع المقسورات
المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت
تناهيها في تلك الجهة ايضًا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما
عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم تقع
الى حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك جسمًا ولا ممانعة في ذلك

الجسم

الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل الاصغر لا يكون احدهما
اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا **اقول** لما فرغ من بيان
امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر
اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع وقدم
لذلك ثلث مقدمات اوليها ما ذكره في هذا الفصل وهو
ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممتنعا عنه
بل كان ذلك لقوة فيه كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضا
مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك
والا لكان الجسم من حيث جسم ما نعا عنه **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية
لجسم ما اذا حركت جسمها لم يكن في جسمها معاوقة اصلا
فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان
يعرض ذلك بسبب القوة **اقول** وهذه ثانية المقدمات وهي
ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها فلا
محالة يكون ذلك الجسم خاليًا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة
طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب القوة فانها لا
تختلف باختلاف محالها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهنا
يتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل
لا غير فهو في الطبيعة بسبب الفواعل لا غير **مقدمة** القوة في الجسم
الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل
من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم
الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة **اقول**
وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة
تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة
بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب صحيحة

اشارة تقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية اقول لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة تجسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة التحريكين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منه في الصغير لكانت نسبة التحريكين والمحركين واحدة لكن ليس الامر كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل التحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان كان حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا • تقرير للبرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم تناهي الاقل كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة

منه

المتناسبين

فهذا

فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم ماخذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا مما يجب وذلك لانه لم يقم البرهان الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبايع بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده تذنيب فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة

في التناهية

في الاجسام

بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة
للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول
المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متنا
هية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية
وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارق
اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك
جسمها فانما يحاول لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى
الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي يفتقر في
التحريك الى شيء يكون كمالاتها موجودة بالفعل ليخرج
تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء
هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك
السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء
مفارقة عقلية وهم وتنبيه ولعلك تقول قد جعلت السماء
يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر
للتحريك امرا عقليا مفارقا بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا
الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق
للتحريك قوة جسمانية اقول قد تبين في الفصل العاشر
من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا
بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق
عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض
لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي
كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان التحريك النفس
تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان
كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث

انتسابه الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر العلل
مبدأ قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان
المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل
ولا وجه لكونهما معا سببين وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائمه التحريك فيكون
لغير هذه الحركة فاسمع فاعلم انه يجوز ان يكون محرك
غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك
الاخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد
بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل
واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير
الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير
تأثيره على سبيل المبدئية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه
الثلاثة فقط اقول معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر
لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية
التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية
الدائمة هف وبنه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك
غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم
اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر
عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على
انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها ينفعل
دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها
تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية
على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية
وبين ~~تلك التأثيرات على سبيل الوساطة~~ وذكر ان الممتنع

على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح
بان الامور الجارية فى النفس الجسمية لا يجوز ان يصدر عن
العقل فان الثابت لا يكون علة التغير وان جاز فليجز صدور
الحركات عنه من غير احتياج عنه الى النفس وح لا يمكن القطع
فى شىء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير
متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان
التغير انما يصدر عن الثابت لسبب وجود الحركة الدائمة
والحركة لا يوجد الا عند تجدد احوال فى محركها منسوبة
الى ارادة او ميل طبيعى او قسرى يكون كل حركة علة لتجدد
حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات فى المحرك
والحركات فى المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله
وليس هو بعقل ولما امتنع فى الفلك انتساب الاحوال
الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون
القوى الجسمانية قوية على غير المتناهى بحسب انفعالاتها
عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا
يتصور فيما لا يستمر افعاله وانفعالاته اشارة فالمبدأ المفارق
العقلى لا يزال تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات
نفسانية شوقية ينبعث منه الحركات السماوية على النحو المذكور
من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك
التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق ولا يمكن غير هذا
اقول فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة
فى النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها
عن النفس وهو غنى عن الشرح استشهاد صاحب المشائين قد
شهد بان المحرك كل كرة محرك تحريكا غير متناه وانه غير

مناهى

غير متناهى القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه
كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تتحرك
بالعرض لانها فى اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات
عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلى غير ممكن لجسم ولا لقوة
جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اى
بسبب متحرك بذاته وان الحقيقة لم تستجز ان تقول
ان النفس الناطقة التى لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك
لان الحركة بالعرض هى ان يكون الشىء صار له وضع وموضع
بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو
فيه الذى هو منطبع فيه اقول قدم فى بيان كثرة ان قوما
من المشائين ظنوا ان المتشبه به فى جميع السماويات
واحد وان المعلم الاول قد حكم فى موضع بوحدته وفى
موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك
القوم زعموا ان المحركات السماوية هى نفوسها المنطبعة
فى اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال
فى المتحرك بالذات متحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج
من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهى الى محرك
غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذى
لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى وسائر
ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات
واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون
المحرك غير المتحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا
من جهة اخرى مثلا من حيث كونه حالا فى مادة وهذا
هو الذى حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة فى مواد الافلاك

دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ في هذا الفصل
عليهم بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة
مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير
متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان
القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم
المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين واستنتاجهما والثاني اعترافهم
بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها
وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة
جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو
جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما
يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات
عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات
ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة
متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها ببيان الحركة
بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك
ظ واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه
القوم المذكور انما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل
على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبداء والمعاد فانه قال
بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان
ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر
يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء
واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومتشوقا
يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه
والاحق وجود مبداء حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود

معنى م

مبدا حركة

مبداء حركة خاصة له على انه معشوق مفارق اشارة الاول ليس فيه
حيثيتان لوجه حدانية فيلزم كما علمت ان لا يكون مبداء الا لواحد
بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولي
وصورة فيتضح لك ان مبداء الاقرب لوجوده اثنان او من مبداء
فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك قد علمت انه
ليس ولا واحد من هيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق
ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة
منهما او لهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمع
الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول
متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول عقلا في سلسلتها او في
حيزها العقلي اقول يريد بيان ان المع الاول لا يمكن ان يكون جسما
بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي
يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في
هذا الفصل ان المبداء الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما ثبت
في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبداء
الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الرابع
الاول مركب من الهيولى والصورة فيتضح لك ان المبداء الاول لوجود
الجسم يكون مؤلفا عن شيئين او يكون وجود جسم عن مبداء
فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت
في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة
للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان
ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معا ولا يجوز
ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول
جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا نفس يتعلق بجسم بل هو

بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما

يحتاجان م

لان النفس لو كانت معلولا اولا لا بد ان يكون علة
وهم حيث انها تتعلق بالجسم ولا يمكن بدونه فاعلة
لا يصح ان يكون علة

عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول
مثابة الذات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا
المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك
او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها
في التجرد والبراءة عن القوة **قال** تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام
الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد **اقول** هذا الفصل يشتمل
على اربعة مطالب اكثرها تمام بيانه فلذلك وسمه بالتنبيه
وانما جمعها ههنا تذكيرا وتنبيها على كثرة فالاول هو معرفة
كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها
والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة
اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل
ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما
المطلب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه
قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه لعدم اهتمامه واورد حاصل انظار اهل
تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم
الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى
ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد
رصد منها الف وثيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة
وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها
هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال
بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية
وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات ومحرك ملجئ
عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة
البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على

اجرامها

على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى
زواله بعد لانهم قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما
بسيطة او مركبة والى جزئية بتفصيل الكلية اليها فالقدماء
اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث تماس
مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض
واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه
وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك
هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد
المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتأخرون زادوا
فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا
بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا
الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب
طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وبعدا
وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام
اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدفوف
وامثالها وجعلوها منضودة في جو مشتمل عليها هو ثخن
فلك الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين
باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة
وكالقائلين بادبار الفلك واقباله من غير استناد ذلك الى حركة
بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما
المحصلون الذين يلتزمون القواعد الحكمية فقد اختلفوا
ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا
وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين
فما فوقه والمتأخرون المتفقون لارصاد بطليموس

الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج
مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره
محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه
الا القمر فان ممثله المسمى جوزهر محيط بفلك آخر له
يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكاً
خارج المركز من مركز الارض ينفصل عن الممثل او المائل
يماس محدباهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض
اوجاً والاقرب منه حضيضاً وفلكاً آخر يسمى بالتدوير
غير محيطة بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه
سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة
واقربهما حضيضاً ما خلا الشمس فانها يكتفي باحد
الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان
لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس
راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة
مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح
التداوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزادوا
لعطارد فلكاً خارج المركز ايضاً فله فلكان خارجا المركز
يشتمل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو
المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه
وهو الحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون
جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين و
عشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين
عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة
المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى

بالحركة

بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته
ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها
ولكل فلك من الباقي حركة خاصة الا الممثلات الستة
التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم
الرجعة والاستقامة والسرعة والبطؤ والقرب والبعد
بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتركب
حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات
على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية
الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات
الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبي
الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص
حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار
الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك
ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا
ان الآراء لم تتفق بعد ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره
فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك قال ويلزمك
على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكاً محيطاً
بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكاً غير محيط بالارض
مثل التداوير او كوكباً شيأ هو مبدأ حركة مستديرة
على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب
ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها
لا بان يخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة
انك اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجيه
وحال عطارد في اوجيه وانه لو كان هناك انخراق يوجبه

بيان معرفة كون النفوس المحركة للافلاك

جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم نفرض ذلك كذلك
او وهذا هو المطلب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة الثاني
لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك
على اصولك ان تعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك
الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها
يتنزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة
وتتعلق بالكواكب اولا تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب
بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه
الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة
عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح
والاعضاء وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية
تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها
وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة
ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب
ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها
فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق
القمر واما القمر فان لم يكن محوه خيالا ينتزأى بالانعكاس
كما ترى من الهالات وقوس قزح او اجساما موجودة في
محاذاته بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات
على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي
فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب
بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس
المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا

والشيخ

والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا
كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا
يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ويؤكده ما ذكرناه قبل
من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير و
الكواكب مختصة في الابداع بصورة كمالية زائدة على صور
المثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام
وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في
المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني
عليه وانما نفاه لشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم
وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات
المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل
حول الارض الى قوله لا بان تخرق لها اجرام الافلاك والثاني
برهان هندسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على
موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين
وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا
مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة
مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما
وهو عند كونه في تاريخنا هذا اول العقرب بالتقريب
والثاني عند كونه في اول الثور الان وجه العقربي يكون
ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه
متساويان وموافاته حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو
عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن
للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي
يقطع الحامل بحركة واحدة لم نفرض ذلك كذلك والوجه

في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة
وعشرين جزءا وكسر جزء من الثمانية وستين جزءا هي المحيط و
يحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة المثل جميعا
الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب
اقلهما بمثله من اكثرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى
حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا
والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة
الشمس الى اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على
احد عشر جزءا وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي
الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها
الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا وكانت
الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين
كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسر ومجموعهما هو بعد مركز
التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن
الشمس يسمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل لذلك
القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار
بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر
ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور ووافى المركز مقابلة
الاوج اعنى الحضيض واذا صار بعد المركز من الشمس نصف دور
استقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاه في استقبال الشمس
وكذلك في التربيع الاخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع
والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له
فلك خارج المركز اعنى المدير والحامل واوج تحرك بحركة المثل

المدير

البطيئة

البطيئة المتهية في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا
بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل متحركا
بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي
مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك
الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل
ضعف سير الشمس وعن اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل
ومركز التدوير ~~حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المركز~~
التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة
استقبله الاوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند
حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب
الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون لا محة الى الاوج
الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان
والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس
من الاوج الادنى فهذا حال القمر وعطارد في اوجهما الحقيقي
وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما
يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب
انفسها وانه لا ينفخرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل
الشيخ جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين قال لان الانتقال
الى جهة يلزم الحصول ~~الى الجهة~~ في تلك الجهة فلو انتقل
الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالان
بالذات او بالعرض او بهما معا ثم قال لا يقال انا نرى الرحى تتحرك
الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لا يجوز ان يكون
للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى حال حركة النملة وهذا
وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان

بعد ذهاب اقل الحركتين
بمثله من الاكثر قصاصا
مثل سيرها والبعد بين
الاوجين مثله فيكون المدير في
ابنعم

لايجب ان يكون اقرب ما يكون المركز من
الارض في موضعين متساويي البعد
عن الاوجين المتقابلين ويكونان م

محققتبين م

والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث
هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة يتركب منهما فان الحركات
اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوى
مجموعها وان كانت فى جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية
لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت
فى جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة يتوسط
تلك الجهات على نسبها وذلك على قياس سائر الممتزجات
فان الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة
الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما يكون متشابهة
فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة
وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكس فالحركات
المختلفة يكون بالقياس الى محركاتها الاولى بالذات والى غيرها
بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات
بل لو كان فيها ما هى بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما
فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا
بحركتين حصوله دفعة فى جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب
شئ مستبعد فضلا عن محال قال وتعلم انها كلها فى سبب
الحركة الشوقية الشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز
ان يتوهم ما يتوهم من ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه
اقول وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول
فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها الشوقية كما مر
وانما ثبت ذلك بعد ابطال القول بان السافل انما يتحرك
شوقا الى الفلك العالى كما مر والقائلون به يجعلون اول
الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع الاحتياج به

وهذا الرأى

وهذا الرأى مما مال اليه ابو البركات البغدادى واسنده الى
بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يتوهم اشارة
الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأى فى الفصل الثانى
عشر من هذا النمط لم يتعرض هيهنا لذلك واذا ثبت انها لم يتعرض
هيهنا لذلك انما يتحرك متشوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام
المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول
المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم
العقل الفعال الكون والفساد الذى يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب
الذى ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب
بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع
بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل
اذ لم يدل على امتناعه دليل قال ويعلم انها لم يختلف اوضاعها
وحركاتها ومواضعها بالطبع الا ولبست من طبيعة واحدة
بل هى طبايع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبايع
العنصرية طبيعة خامسة اقول وهذا هو المط الرابع وهذا
معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل
على ذلك باختلاف الاوضاع والاين والحركات التى هى
مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هى مختلفة بالانواع
وكل نوع منها لا يوجد الا فى شخص واحد ويجمعها معنى مشترك
يقتضى اشتراكها فى استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها
عن الاين والاشكال وذلك المعنى طبيعة يقتضى عامة هى مبدأ
جنس مشتمل عليها وهى التى يسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية
طبيعة خامسة قال فينبغى لك الآن ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها
سببا قريبا للبعض فى الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة

ومن ههنا لو قع منا بيان ذلك كذلك اقول هذا هو البحث على
تعريف المبادی الفاعلية لهذه الاجرام اهی اجرام مثلها
ام جواهر مفارقة والوعد بيان ذلك قال اذا فرضنا جسمًا
يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار بتشخصه ذلك التشخص
المعين فلو كان جسم فلكی علة لجسم فلكی يحويه لكان اذا اعتبرت
حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما
الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن
وجود المحوی وعدم الخلاء فی الحاوی هما معًا فاذا اعتبرنا
لتشخص الحاوی العلة كان معه للمحوی امكان لان تشخص
العلة متقدم فی الوجود والوجوب على تشخص المعلول
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب
مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوی واجبا
مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان
غير واجب فهو ممكن فی نفسه واجب بعلة فالخلاء غير
ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس من السماويات
علة لما تحته وللمحوی فيه اقول قال الفاضل الشارح هذا الفصل
مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات
العقول وهی ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات
علة لشیء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات
ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم
عنه بلا واسطة كما مر فان عللها مفارقات بعد الاول وهی
العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض
الاجسام العالية للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة
الى حاو ومحوی وكانت علية الحاوی على تقدير الجواز اقرب

علة

الى الوهم

الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع
صدور الجسم عن جسم او عما يحل فی جسم على الوجه
العام على ما سيأتی لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة
لمحويه طريق خاص وهو مستلزم لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه
ووسمه بالهداية فان سلوك الطريق الخاصة احوج الى الهداية
من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث
مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة
للشیء الا بعد صيرورته متشخصًا معينًا فان الطبايع النوعية
ما لم يكن اشخاصًا معينة لم توجد فی الخارج والثانية ان العلة
لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول
ووجوبه متأخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود
العلة كان حاله حال الامكان لانه لم يجب بعد وكلما لم يجب وكان
من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين
يكونان معًا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية
بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يختلفان
فی الوجوب والامكان لان تخالفهما فی ذلك يقتضی
امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات
بان يقال لو كان الحاوی علة للمحوی لسبقه متشخصًا لما بيناه فی
المقدمة الاولى وح كان وجود المحوی اذا اعتبر مع وجود
الحاوی المتشخص موصوفًا بالامكان لما بيناه فی المقدمة
الثانية ولكن عدم الخلاء فی داخل الحاوی امر يقارن
اعتباره اعتبار وجود المحوی بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن
يلزم ان يكون هو ايضًا مع وجود الحاوی المتشخص ممكنا
لما بينا فی المقدمة الثالثة لكنه فی جميع الاحوال واجب

والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذًا الحاوي
ليس بعلة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه
ان الخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان نفسه
هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما ينفصل
منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك
النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي هو نفي من حيث
هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتمسك به وهو
ان نفي كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني
وجود المحوي واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذي
يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل بحيث
يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى
المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل (المحوي)
ان المحوي يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي اما
مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره ونعود
الى المتن ونقول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله وذلك التشخص (قوله)
المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي
الى قوله وجدتها الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس
استثنائي وانما اوردنا لها كليا غير متخصص بهذا الموضع
تمهيدا لايراده متخصصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي
هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد
وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن
وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء التالي
على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه
عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا

لتشخص

لتشخص الحاوي العلة كان معه المحوي امكان لان تشخص
العلة متقدم بها في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه (اي مع وجوب المعلول او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه)
ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه
هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن
في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف
فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل
الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المحوي
تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه
والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار
على ما مر قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك
الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعدها فالاقتصار عليه
لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم
يتحدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب الخلاء ولا العدم باعتبار
معه ثم الحق لو قلنا انه افاد ذلك لصار البرهان ح مقتضيا لا
متناع اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون
الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يفيد بحكم العلة
بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم
البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة
يقتضي ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته ولما تقرر هذا فاقول ان رام
احد نظم ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا
تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود
المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا ثم يضم هذا الى قوله

فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا فان بذلك يصير تقرير
تالي المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما توهم
التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا او ان هذا التقديم
والتاخير انما وقع من غفلة الناسخ والله اعلم واما اعتراض
الفاضل الش بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما
مع المتقدم متقدما والعقل الذى هو علة المحوى انما يوجد
مع الحاوى عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى
ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه للدلالة المعية فى الموضعين
بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة
الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما عن الاخر من حيث
ذاتيهما والثانى على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك
احدهما عن الاخر كما مر فى النمط الاول قال واما ان يكون المحوى
علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوى فغير مذهوب
اليه بوهم ولا ممكن اقول لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوى
علة المحوى اشار الى هذا القسم الثانى وهو كون المحوى علة
للحاوى وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى
القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه
مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم
وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان
الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير
ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة
والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسنادها الى الحاوى
اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه
غير مذهوب اليه لتوهم ليس بممكن على ما سياتى من بيان امتناع

كون الجسم

كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الش ان قول الشيخ هذا
الى الخطابية ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس
كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه
خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه
بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سياتى والمبرهن ان يستعمل
كل شيء فى اثبات ما يناسبه على ما يتبين فى صناعته وهم
وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوى غير جسم
فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء
كان عن واحد او عن اثنين ولا محة ان امكان الخلاء مع وجود
الحاوى قد يعرض ههنا كما يعرض فيما مضى ذكره لانك تجعل
للحاوى وجودا عن علته قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان
الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة
يسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حتى يتحدد
بوجوده السطح فلا يجب معه ملاء ان كان معلولا بل يجب
بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم ان يسبق تحدد
سطحه الداخل وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق
زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة
بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين
اقول تقرير الوهم ان يق لو سلمنا ان علل الاجسام السماوية
ليست بجسم لكنك تجعل الحاوى معلولا لعلة متقدمة
على متقدمة على علة وجوده المحوى فيكون متقدما عليه
سواء جعلت الحاوى وعلة المحوى صادرين عن علة
واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان
الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوى

علة وعلى الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من
ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن
واحد او من جهتين اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان
هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي ولزوم علتيهما عن
واحد او اثنين قيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن
واحد لم يكن للحاوي وجود قبل المحوي ولا لعلة الحاوي قبل
علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه من الوجوه
انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة
المحوي وح لا يكون العلتان واحدة وان فسر على ما
فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي
عن واحد وعن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر في
كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما بتوسطه
دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله
قد اختلف القائلون باستناد السماويات الى مباديها
فقال بعضهم انها باسرها قد تستند الى العلة الاولى وانما
تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتيب العقول التي
هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه
صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي
وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول
فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد
او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بشيء مما مر كان اشارة
الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على
التقديرين وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان نفي تقدم
الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند

كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد
مقعره الذي هو مكان المحوي وعنده وجوب ما يلائمه
مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن
الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه
لان تقدم المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما
اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة
لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من الذاتي ههنا هو احد قسميه
الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور
ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن
الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم
المتقدم من غير انعكاس واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي
وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام
والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك وهم وتنبيه او لعلك تريد
وتقول اذ لخرج على الاصول التي تقررت انه قد يوجد من غير
جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عند هذا الآخر المحوي فيكون
وجوب الحاوي مع وجوب غير الجسم الآخر بالذات ولكن
المحوي معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع
هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن
فيكون جوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه
ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر
الذي هو علته وذلك القياس لا يعرض فيه امكان الخلاء بوجه
انما يعرضه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي لا سبق له
على المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية
اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية

لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة
لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان
اقول هذا الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان هوهم
وهو ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى لما صدرا
معًا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معًا والمحوى ليس
مع وجوب احدهما الذى هو علته واجبًا فلا يكون مع
وجوب الاخر الذى هو الحاوى ايضًا واجبا وتحقيق الحل
والتنبيه الجواب هو الذى سبق مع مزيد ايضاح وهو غنى
عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى جميعًا
يجب بنفيهما غير واجب الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الضرورة
الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معًا ممكنين لم يكن هناك
تحدد لشئ ولا امكان ان لم يكن يملا كان خلاء وانما يفرض
اذا كان محدد فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملاء ما يفرضه
او غيره يملاء فيكون خلاء هذا الفصل واضح وقد مر بيان
ما يناسبه في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى محيطه
اشارة وهذا القول لا حد بعينه بسبب التقدم للصورة الجسم
الحاوى او الى نفسه التى يكون كصورته او الى جملته اقول اى البرهان
المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم سواء جعلت
العلة صورة الحاوى او نفسه التى يكون مبداء لصورته او يكون
العلة هى كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوى
فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم
وجودها لا يكون علة واى هذه الاشياء يفرض علة فانه
لم يتم موجودًا الا مع الجميع تذنيب قد استبان انه ليست الاجسام
السماوية علل لا بعضها لبعض وانت اذا فكرت ايضًا مع نفسك
علت

علت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصورة القائمة
بالاجسام والتى هى كالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط
ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم
من هيولى او صورة حتى يوجدهما اولًا فيوجد بهما الجسم
فاذًا الصورة الجسمية لا يكون اسبابًا لهيوليات الاجسام
ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام الاخر
لصور ما يتجدد عليها او اعراض اقول لما تبين امتناع كون
كل جا ومن السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد
ان يكون المحوى علة لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية
ليست بعضها علل البعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل
الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المقدمة لكن لما كان لحد
الحكمين الاولين غير برهانى ختم الباب بايراد البرهان العام
على امتناع كون جسم ما علة لجسم اخر وهذا البرهان مع قربه
من الوضوح مبنى على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل
بصورته لانه انما يكون موجودًا بالفعل بصورته وانما يكون
فاعلًا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودًا
بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلًا ولا يمكن ان يفعل بمادته
لانه يكون بها موجودًا بالقوة ولا يكون من حيث هو يمكن ان
بالقوة فاعلًا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة
بان المادة قابلة والشئ الواحد لا يكون فاعلًا وقابلًا معًا
ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان البارى تعالى علم
بغير صورة فى ذاته البسيطة قابلة وفاعلة معًا اقول اما فاعلة
تعليله المذكور فبط لان الشئ الواحد لا يكون قابلًا وفاعلًا
معًا الشئ واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل

لا يجب ان يحل فيه المقبول بل ممكن والواحد لا يكون نسبته
الى واحد آخر بالوجوب والامكان معاً اما اذا اختلف
المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس فانها قابلة بالنسبة
الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك
بط واما قول الشيخ نص في النمط السابع على ان علمه تعالى صور
في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه
فاعلاً للاشياء غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً يصح ان يقارنه
صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً
فهو بالاعتبار الاول فاعل وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق
في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال
الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع
وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام
كالصور الجسمية والنوعية وهي كان قوامها بمواد تلك
الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها انما يصدر
بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك
كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقياً لجرمها او
كان من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلاً
لجرمها وصور تقوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس
المفارقة بذواتها دون افعالها فكن النفس انما جعلت خاصة
بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك
الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً
لذلك الجسم وح لم يكن نفساً لذلك الجسم هف فظهر ان الصور
انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة
الوضع لا يمكن ان يكون فاعلاً لما لا وضع له والا لكان فاعلاً

من غير

من غير مشاركة الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة
الجسم يكون اولاً علة لجزئيه اعني مادته وصورته وهذا قد
تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول
قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى
وقوله والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها يعني النفوس
انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى
المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وما ليس بجسم
من هيولى وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى
يوجد هما اولاً فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة
وقوله فاذن الصور الجسمية لا يكون اسباباً للهيوليات الاجسام
ولا الصور ها نتيجة وهنالك تبين امتناع صدور الاجسام
عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة للاجسام
الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صورة
يفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما يجاوره
بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة
او يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضاً يفيض
على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام
معدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن
انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين ويبقى
السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها وهذا
الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **هداية وتخييل**
فقد بان ان ثمة جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس
واجب الوجود الا واحداً فقط لا يشاركه شيء آخر في جنس
ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة

وقد علمت ايضًا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير
جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ الاثنين الا بتوسط احدهما
فلا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول
الاول منه جوهرًا من هذه الجواهر العقلية واحدًا وان
تكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد
والسماويات بتوسط العقليات اقول قد ثبت بالطرق
الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة
وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب
الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس والانواع
فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة
للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم
انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك
اصولًا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل
غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ
الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسمًا او جسمانيًا
او نفسًا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد
من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة
عن الواجب تعالى بتوسط ذلك الواحد والثالث
ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه
الفوائد وسم الفصل ايضًا بالتحصيل زيادة تحصيل وليس
يجوز ان يترتب العلة العقليات ترتبها ويلزم الجسم
السماوي عن آخرها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليًا
اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم السماوي فيجب ان يكون

الاجرام السماوية بينه في الوجود مع استمرار باق في الجواهر
العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود
مع نزول السماويات اقول هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم
آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول قبل انقطاع
المرتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان
كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت
قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى
علة لانها لا يمكن ان يستند الى غير العقول فاذن العقول
نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم
ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا
بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالیها في
علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك
في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها اقل عددًا
من الافلاك فاذن الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه
العقول البشرية وظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح
على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخيف زيادة تحصيل لمن الشيخ اذا
ايضًا يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي
من جهتين اقول اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن
المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اقل كثرة وجب صدورها
عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معًا وذلك لان وجوب
صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار
وجود الجواهر العقلية يقتضي ايضًا صدور جرم سماوي
وجوهر عقلي معًا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول
بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد

لا يصدر عنه الا واحد فى بادى الراى بل القول بان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد يقتضى اذا فهم على الاطلاق الذى
يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدا الاول
شيا واحدا وعن ذلك الواحد واحد آخر وهلم جرا حتى يمكن
ان يوجد شيئان ليس لاحدهما فى سلسلة الترتيب علة للآخر
اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود
موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد
منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور
واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشيا
كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة عن مقولات
مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها
واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ
بقوله معلولات الاثنين انما يلزمان عن واحد من حيثيتين
وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع فى المبداء الاول لانه واحد
من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات
متكثرة كامنة وغير ممتنع فى معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه
اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته اول فهذا وجه
امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال
وبقى ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور
الكثرة عن الواحد فى المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة
فنقول اذا فرضنا مبدا اول ولنسمه آ وليكن آ وصدر عنه شى واحد
وليكن ب فهو فى اول المراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر
عن آ بتوسط ب شى وليكن ج وعن ب وحده شى وليكن د
فيصير فى ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا

ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شى آخر صار فى ثانية المراتب ثلثة
اشيا ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شى وبتوسط د وحده ثالث
ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس و
بتوسط ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده
حادى عشر وعن ج د معا ثانى عشر ويكون هذه كلها فى ثالثة المراتب
ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شى واعتبرنا
الترتيب فى المتوسطات التى يكون فوق واحدة صار ما فى هذه
المراتب اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا يحصى عددها فى مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن
ان يصدر اشيا كثيرة فى مرتبة واحدة عن مبدا واحد واذ ثبت
هذا فنقول اذا صدر عن المبدا الاول شى كان لذلك الشى هوية مغايرة
للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه
ذا هوية ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر
عن الاول وهو المسمى بالوجود والثانى هو الهوية اللازمة
لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهى من حيث الوجود
تابعة لذلك لان المبداء الاول لو لم يفعل شيا لم يكن مهية اصلا
لكن من حيث العقل يكون الوجود عقل الامكان فهو لازم
لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها بل
بالنظر الى المبداء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك المهية
بالقياس وجودها مع النظر الى المبدا الاول ولذلك جاز اتصاف
كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا
اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزم ان
يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا

للاول فهذه ستة اشياء، وجود وهوية وامكان ووجوب
وتعقل للذات وتعقل المبدا، واحد منها فى اول المراتب هو
الوجود وثلثة فى ثانيها هى الهوية اللازمة للوجود باعتبار
مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل
المبدا، الذى استفاده من الاول واثنان فى ثالثها وهو الامكان
والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية
عن الوجود اما باعتبار تقدمها عليه فهما فى ثانية المراتب
مع الوجود والتعقلان فى ثالثها واسم العقل الاول يتناول
هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه
الجملة بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان فى انهما
حالة فى ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدا،
يشتركان فى انهما حالة المستفادة من مبدئه فهذه الاحوال الثلث
باثليث الموجود فى العقل الاولى والثانية مشتركان فى انهما
حالة فى ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانه حالة بالقياس الى مبدائه
وهما المرادان ممن قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا
فلنرجع الى ما فى شرح المتن ونقول قول الشيخ فمن الضرورة
ان يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم
سماوى يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا
للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر
الفلك الاول جوهر عقلى سواء كان هو اول الجواهر او غيره
لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت
كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا بد ان مصدره لا يكون
هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا يمكن استناد جميع
الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول **قال** ولا حيثية

اختلاف هناك الا ما لكل شئ منها انه بذاته امكانى الوجود وبالاول انه
واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول **اقول** اشارة
الى استناد الكثرة الى العقل الذى هو المعلول الاول لا يمكن الا
من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة
ولم يذكر الهوية والوجوب لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما
معا والحيثيات اللازمة له هى الاربعة التى ذكرها لا غير **قوله**
فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده وبماله من حاله
عنده مبدا لشئ **اقول** اشارة الى امرين احدهما ما يفيض
من الاول على معلوله والثانى ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول
وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدا، ووجوب الوجود اللذين
يجعلهما حال المعلول بالقياس الى مبدائه وهو افضل حالتيه
المذكورتين التى بها صار مبدا لعقل آخر **قوله** وبماله من ذاته
مبدا لشئ آخر اشارة الى حاله فى ذاته المشتملة على الحالتين
الباقيتين التى بها صار مبدا للفلك **قوله** ولانه معلول فلا مانع من
ان يكون هو مقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون
المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار
بلفظ هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون
منه فى اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شئ واحد كما مر
قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجوب من غيره واجب
اشارة الى الماهية والوجوب اللذين لم يذكرهما من قبل وانما
ذكرهما هنا لكونهما مقومان لا لوازم له ووصفهما بالامكان
والوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكورة **قوله**
ثم يجب ان يكون الامر الصورى مبدا للكائن الصورى والامر
الاشبه بالمادة مبدا للكائن المناسب للمادة اى ينبغى ان يستند

عليه العقل الذي نحته الى حالة التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه
وكماله الفايض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول يشبه
العلة ويناسبها ثم صرح عن ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل
للاول الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالآخر مبدأ
الجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل
ايضا الى امرين بهما يصير سببا للصورة ومادة جسميتين
الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من
حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول
صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة
وبالثاني صار مبدأ الصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل
ولاجل كون الماهية والامكان عدميتين في ذاتيهما
ووجوديتين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها
ووجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على
الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود
كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه ومتاخرة عنها
من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب
الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة
فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء
الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة
واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع
عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا
المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسط والمتوسط الى
العالية والواجبات ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل
المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه

المواخذات

١٨١

المواخذات اللفظية لان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله
وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم
واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية
والعرضية والى الشروط والى غير ذلك لم يكن ذلك منافيا
لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب
كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور
وقد ذكر ان الشيخ خلط في هذا الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه
يشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما
فيه من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل
غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الجمجمة
غير لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده
مصدرا لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفاء
والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من
رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ العقل الآخر
ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف
ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدئين لفلك
فعلى ما ذكره لا مناقضة بينهما كما مر واما الجمجمة التي ذكرها
ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لعمري قد كفى
للشيخ بجمجمة في موضع خرست السن الفصحاء فيه فضلا
وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع
وقد كرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة
متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد
ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية

ليست عللًا مستقلة بانفسها بل هى شروط وحيثيات تختلف
احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق
واما كونها امورًا مشتركة على التساوى فليس كما ظنه بل هى
مما يقع على ما يقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما مرّ الجواب فى
الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوّمًا من
مختلفات والّا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول
يطلق على العقل الاول مع جميع ما لا نه فانه اول مهية صدرت
عن الاول و يطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر
معه شئ من لوازمه فعلى تقدير الاول يصح الحكم على المعلول
الاول بانه متقوّم من مختلفات وعلى التقدير الثانى لا يصح
فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك فى الشفا فى مواضع
فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شئ واحد
ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى اول وجودها
داخلة فى مبدا قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد
ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة او معلول ويكون
ذلك ايضًا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم
شئ فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون
مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معًا عن
المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الش بعد الحكم بان المعلول
الاول لا يجوز ان يكون مركبًا من مقوّمات وبه يظهر فساد
قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضى كون المعلول
الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه
لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجرى مجرى الاجزاء فى العقل
ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة فى ان يكون

مصدرًا

مصدرًا للمعلولات الكثيرة فهى حاصلة لذات الله تعالى
اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب
ان السلوب والاضافات انما يعقل بعد ثبوت الغير
فلو جعلت مبدا لثبوت الغير كان دورًا ثم قال او الشيخ لم
يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدا للكائن
الصورى والاشبه بالمادة مبدا الكائن المناسب للمادة
دليلًا والذى عوّل عليه فى سائر كتبه ان الاشرف يتبع
الاشرف مع انه هو الذى قال فى برهان الشفاء واذا
رايت الرجل العلى يقول هذا شريف وهذا خسيس
فاعلم انه مخلط فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه
المقدمة الخطابية فى هذه المباحث العلمية اقول اذا
استند مسببان احدهما اتم وجودًا من الاخر الى سببين
كذلك كان المسبب الاتم اتم وجودًا من السبب الانقص
وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان
يكون اتم وجودًا من علته وهذا موضع على وله نظاير
كثيرة لاجلها قال الشيخ فى سائر كتبه فى هذا الموضع والافضل يتبع الافضل
من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق
العقلى البرى عن الامكان لا يتبع حال علته فى ذاتها اعنى
الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس
الى مبداها اعنى الطبيعة الوجودية وان الجوهر المادى
يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج فى بيان كيفية
صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم
ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما
هو دون ذلك عن تفاصيل الامور كما ذكره فى كتابه مرارًا

بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد
احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وساير اعتراضات
الفاضل الشارح يتخلل بتمامه وهم وتنبيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف
لا عن الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف
الذى فى ذات كل عقل يوجب وجوده مختلف وينتهى
الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا. تقرير
الوهم هو ان يقول اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة
فى العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل
وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب
ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه
على فساده بان يقول انا قلنا ان كل عقل وفلك يصدران
معا عن عقل وذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من
ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل
وفلك معا فاذن الموجب لا ينعكس كليا والعلة فى ذلك
ان العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة
المقتضيات تذكير فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة
مبدع وبتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك
عن ذلك الجوهر العقلى حتى تتم الاجرام السماوية وينتهى الى
جوهر عقلى لا يلزم عنه جرم سماوى لما كان الابداع ايجاد
شئ بلا توسط آلة او مادة او زمان وغير ذلك وكان
العقل الاول هو الذى وجده الاول العالى من غير توسط
شئ آخر ولا شرط وجودى ولا عدمى كان المبدع بالحقيقة
هو ذلك فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا
عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين

اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب
بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر انه لا دليل على ذلك وادعى
الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثانى عن المبدا الاول
بتوسط العقل الاول كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى
ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه
لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول
بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقى على ما اقر به هذا
الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد
العقل الثانى هو العقل الاول لكان العقل الثانى ايضا مبدعا
بالحقيقة وكذلك ساير المعلولات التى لا تستند الى غير عللها
القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه
وهناك تبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم
ليس بشئ وباقى الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه
جامعا للمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك
والغرض منه افادة تصور الجميع معا اشارة فيجب ان يكون هيولى
العالم العنصرى لازمة عن العقل الاخير ولا يمنع ان يكون للاجرام
السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفى ذلك فى استقراره
لزومها ما لم يقترن بها الصورة اقول يريد بيان ترتيب صدور
ما فى عالم الكون والفساد عن مباديها وبدا بالهيولى المشتركة
للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذى
لا يلزم عنه جرم سماوى واليه ينتهى العقول ويعرف
بالفعال فقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى
قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم
يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون

ماهو سببها القريب مشتملاً على نوع من التغير والحركة لكن
ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية
فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير
في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة
من هيولى مشتركة وصورة مختلفة وكان كل واحد منهما
قابلاً للتغير والحركة في نحوه وجب ان يكون اختلاف صورها
مما يؤثر فيه اختلاف احوال الاجرام السماوية وان يكون
اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام
السماوية والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة
المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون ذلك
كافياً في ايجاد المادة اما اولاً فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن
ان يكون عللاً لمواد اجسام اخر كما مر اما ثانيا فلان الامور الكثيرة
المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وحدها بلا شركة من واحد
معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها
الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن
العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية
مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان
في ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل وهذا هو المراد
من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من
المعاونة ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية
في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه
في النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه
علة لمادة جسم آخر وقد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزء
من علة مادة جسم آخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية

مقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيؤها للصورة المختلفة ولا يمكن ان يكون م

هنهام

لیست

ليست شريكة في افاضة اصل وجوده المادة بل هي معينة
في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة وحده كما مر
قال واما الصور فيفيض ايضاً من ذلك العقل ولكن يختلف
في هيولياتها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب
استعداداتها المختلفة اقول لما فرغ عن كيفية صدور المادة
العنصرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين انها
يصدر ايضاً عن ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى
المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى
الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع
العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا اختص
المادة تاثير من تاثيرات السماويات بلا واسطة جسم
عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد
العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة
خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات
مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث
عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر بعينه لا من
مناسبة لشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحاً لوجود ما هو
اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول
العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب
اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضاً ينسب الى
جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون
مادة الا لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن في
وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله
الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك يصير بعيدة المناسبة

ذكره

مخصصات

اولى

بيان الاستعداد

للصورة المائية شديد المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو
الاستعداد فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول
الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق قال ولا مبدأ
لاختلافها الا الاجرام السماوية بفصل ما يلي جهة المركز مما يلي
جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان
فطنت بجملتها وهناك يوجد صور العناصر اقول يريد ان يشير
الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ
ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لفصل كرة
كرة يلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك
الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي
واما التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان
الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم
يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير
فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محاكته
له التسخين حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير
الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون
حارا ولكنه يكون اقل حرارة من النار وما يلي الارض
يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحركة
وقلة التكثف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر
واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو بارد و
الذي يلي النار هو حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال
ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون
الوجود للجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة
غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون

ثانيا والحق ان الجسم لا يتكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية
التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد
يتبع في وجودها صورا اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتامل
حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير
جسما بحيث يتبع غيره من الحركة او السكون الا وقد تمت طبيعته
لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظه باصلح المواضع
لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ
حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو
ان يكون هذه المادة التي تحفظ تحدث بالشركة يفيض عليها
من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة
منحصرة في اربع جمل عن كل واحدة منها ما يهيئها الصورة
جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور من واهبها او يكون
ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة
توجب انقساما من الاسباب الخفية علينا قال ويجب فيها
بحسب نسبتها السماوية ومن امور منبعثة من السماوية
امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها وهناك
يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر
العقلي الذي يلي هذا العالم اقول اراد ان يشير الى اسباب
الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما يجب
بشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني
امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع
من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء
لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن او اصعاده
وبسبب التخلخل والصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي

وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور
المنبعثة من السماويات فكالهيآت الفائضة على الطبايع والصور
والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور ينبعث عن
عن الصور الفلكية التي هي مبادى حركاتها فيصير هذه الصور
بسببها فيما التي موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة
صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما يشاهد
من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان
المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور
والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية انما هي
منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيآت المذكورة
التي تعد موضوعاتها لان يكون مبادى افعال يخصها
وبعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين تحدث
الامزاجات المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من
الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية
والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل
الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني **قوله** وعند الناطقة تقف
ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال
بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه
الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تاملت فيما
اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق
البرهان يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر
عقلي هو النفس الناطقة كما كان اوله جوهرا عقليا هو
العقل الاول لان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا
غنيا في اول ابداعه بريئا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا

الجوهر

الجوهر لما كان موجودا بوسايط كثيرة محدثا بحدوث مادة
كان كمالاته متاخرة عن وجوده ومحتاجا الى الاستكمال عن
افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية
وما يليها من الاجسام التي يعدها لقبول تلك الافاضات ولما
انتهى الى اخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل
الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت
عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم
بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات
صالحة للعلية وح يمكن اسناد الصور اليها دون العقل
الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام
فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض
الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب
ان اسناد الاعراض الى جميع الاجسام يستدعي شرايط كالوضع
المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرايط اسندت اليه
وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور
الصور والقوى من العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع
غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا واحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل
فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدا الاول وعللوا الا
ختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه
الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا اسنده الى بعض الناس
وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس
الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول تعالى
فلما امتنع ان يفعله بتوسط الآلة والمادة لم يكن اسناد هذه

الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق
عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة فى نفى الفعل بتوسط
الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه فى النفوس فقط والجواب
الصحيح ان يقال صدور الافعال التى لا ينحصر عن فاعل واحد انما يكون
بحسب جزئيات غير منحصرة فيه ولاختلاف القوابل لا يمكن ان
يكون سببا لكون الفاعل فى نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه
تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعيين كل فعل من تلك
الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به
دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على جزئيات
غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات
متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله
على امثال تلك الجزئيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال
السماوية الحادثة يقتضى اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى ينتهى
الاسباب دفعة او يستند الى ما يسبقه بالزمان وهما
ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع فى التجريد يريد ان يبين فى هذا النمط وجوب بقاء
النفس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع تقرر فيهما من
المعقولات وكيفية تقرر المعقولات فى الجواهر المجردة العاقلة
اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات
الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفيه
كون علمه سببا للنظام الكل وكيفية وقوع الشر فى الكائنات مع
تعقله اياها من حيث هى خيرات تابعة لذاته التى هى منبع الخير
وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد
موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية تنبيه تأمل كيف

النمط السابع فى التجريد

النمط السابع

ابتداء

١٨٧

ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد
من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة
والعقل المستفاد لما ذكر فى اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات
اراد ان يبتدئ فى هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده
فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدإ ابتدأ منه وذا معاد
عاد اليه ومراتب البدو بعد المبدأ الاول هى مرتبة العقول من العقل
الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من
نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور
من صورة الفلك الاعلى الى صورة العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات
من هيولى الفلك الاعلى الى هيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهى
مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال
بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من
الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد
التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها
مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس
الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة
الانسانية جميعها فالمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد
المشتمل على جميع صور الموجودات كما هى اشتمالا انفعاليا كما كانت
العقول فى المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل
المستفاد عاد الوجود الى المبدإ الذى ابتدأ منه وارتقى الى ذروة
الكمال بعد ان هبط عنه وظهر ان الشرف اعنى البراءة عن القوة مرتب
فى صنفى المراتب على التكافؤ منه من الجانبين الى الهيولى التى وجودها
ليس الا كونها بالقوة فى نهاية الخسة ويحاذيها فى الجانب الاخر
العقول المجردة وما فوقها قال ولما كانت النفس الناطقة التى هى

موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في الجسم تقوم به بل
انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها و
حافظا للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل يكون باقيا بما
هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية لما كانت النفس
الناطقة واضحة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها
بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها
الذاتية عن المادة وما يتبعها غير متعلقة الوجود بشيء غير
مباديها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث وغيره
على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما بين في
النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي
موضوع ما للصور العقلية الى كمالاتها الذاتية الباقية معها
ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله
بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه
لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم
جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها
تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون
باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك
لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة
براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي
واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس
بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في
النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات
فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج
المفضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك

اسند

اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق
الفساد الى الشيء مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ لذلك
لكنه حفظ بالعرض ثم قال ان الشيخ اكد هذا المطلب بما اورد
بعد هذا الفصل **تبصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان
لا يعرض للآلة كلال البتة الا و يعرض للقوة كلال كما يعرض
لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال
بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال
والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس
اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل
بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك
بيانا فاقول ان الشيء اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل
نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد
فلا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه **اقول**
التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير
اليقظان كالنائم يقظانا ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون
التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة
في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عن حث الغافل
عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها
في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه
يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره
بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة
الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف

في الفصل المتقدم مع مزيد فايدة وهي ان فقدان الآلات
بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها
في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال
فان الفاعل والقابل لها موجودان معًا عند فقدان الآلات
والآلات المفقودة ليست آلات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل
بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون
النفس عاقلة بذاتها لا بآلة البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح
ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس
والكمالات البدنية الزايلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك
اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة
مقدمها قوله ولو عقلت بآلتها وتاليها متصلة كلية موجبة
هي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال
وصحتها هكذا لو كان تعقل النفس بالآلات بدنية لكان
كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك
واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط وقوله كما
يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر
عنها بالآلات البدنية ويختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد
ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل
بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب
التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت
عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها كثيرة يكون اقتداره على الفعل
اتم اقتدارا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود احساسًا
بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المفضية
لاستنباط المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد

تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود

بصرًا

بصرًا ولا سمعًا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه
فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك قوله ليس يعرض
هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهي متصلة سالبة جزئية
تقديره وليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس وتعقلها
كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل اما تثبت
واما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط وايضًا كما يكون بعد
توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة
الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء
انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية و
ههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض
ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع
كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود
كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة
فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه
زاد في بيانه وهو ان وجود الفعل لشيء في صورة معينة
يدل على كونه فاعلا مطلقًا اما عدمه في صورة معينة
لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضًا
على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها
حدًا معينًا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة
ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعًا فيما يزيد
على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع
في نفس ذلك المعتبر وح يكون النقصان الثاني مخلا دون
الاول كان الصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما
لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراها

ثم انه حمل الازدياد فى الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة
عندهم فى ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية
تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذى به يكون الحيوان حيوانًا
وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة
والنقصان بخلاف الثانى فالحد المعين من الصحة الذى لا يزيد
ولا ينقص معتبر فى بقاء الاول واما المعتبر فى الثانى فالصحة
القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد تلك الكمالات
بازديادها وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام فى
الكمالات الاول للنفس العاقلة بل فى كمالاتها الثانية القابلة
للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالالات
المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات
الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل فى
الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر
هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التى اوردها
بعدها من الحجج الاقناعية فى هذا الباب على ما ذكره فى
سائر كتبه يعنى انها مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة
للجاحدين فان الاقناعيات العلمية يكون هكذا
لا كما يستعمل فى الخطابية فانها تطلق هناك على كل ما يفيد
ظنًا ما صادقًا كان او كاذبًا فهى بهذا الاعتبار تشمل التجربيات
وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات زيادة تبصرة
تامل ايضًا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل
لا سيما القوية وخصوصًا اذا اتبع فعلًا فعلًا على الفور
وكان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة
الضعيفة اثر القوية يوخرجت فى اثر فلان بكسر الهمزة

اى فى اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصًا
الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها وتشهد
بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان
تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات
تلك القوى كتاثر الحواس عن المحسوسات فى المدركة و
كتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى المحركة والانفعال
لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة
فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون
مقتضى طبايع العناصر التى يتالف موضوعات تلك القوى
عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك
القوى فى افعالها والتنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيها
جميعًا وربما يبلغ الكلال والوهن حدًا يعجز عنده القوة
عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور
الشديد عن الابصار او تعمى قال وافعال القوة العاقلة
قد يكون كثيرًا بخلاف ما وصف هذه القضية هى صغرى
القياس وكبراها ما مر وتقريره ان القوة العاقلة قد لا يكلها
كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائمًا يكلها كثرة الافاعيل
فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع
انفعال ما لكنها ليست زايلة ببدنية لا تضعف ولا تكل
بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور
بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرًا بخلاف ما وصف
ولم يقل دايمًا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من
الفكرة التى هى قوة بدنية قد تضعف عن التعقل لا لذاتها
ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن

القوی البدنیة او تبطلها دایمًا ولا یوهن العقلیة دایمًا
بل ربما یقویها ویشحذها فضلًا عن الابطال واعتراض
الفاضل الشارح بتجویز کون العاقلة مخالفة لسایر القوی
بالنوع مع کون الجمیع بدنیة وح لا یبعد اختصاص البعض
بالکلال دون البعض ساقط لان القیاس المذکور یاباه
واما قوله الخیال یدرك البقة بعد تخیل الجبل فاذن الحکم
علی ان الضعیف غیر مشعور به اثر القوی لیس بکلی فلیس
بشیء فانهم لا یعنون بقوة المحسوس کبره ولا بضعفه صغره
بل یعنون بهما شدة تاثیره فی الحاسة وضعفه **قال** ما کان
فعله بالالة ولم یکن له فعل خاص لم یکن له فعل فی الالة
ولهذا فان القوی الحساسة لا تدرك الاتها بوجه ولا
تدرك ادراکها کاتها بوجه فانها لا الات لها الی الاتها و
ادراکاتها ولا فعل لها الا بالاتها ولیست القوی العقلیة
کذلك فانها تعقل کل شیء **اقول** هذه حجة ثالثة وهی اوضح
من المذکورین قبلها وهی مبنیة علی قضیة واضحة هی ان
کل فاعل لیس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له فی شیء لا یمکن
ان یتوسط بینه وبین ذلك الشیء ویتفرع منه مقدمة
هی کبری هذه الحجة وهی قولنا کل مدرك بالة جسمانیة
فلا یمکن ان یدرك ذاته ولا آلته ولا ادراکه فان الالة
الجسمانیة لا یمکن ان یتوسط بینه وبین هذه الامور وصغراه
قولنا والعاقلة مدرکة لذاتها ولادراکاتها والجمیع ما
یظن انها الاتها والنتیجة قولنا فلیست العاقلة مدرکة
بالة جسمانیة واعتراض الفاضل الشارح علی ذلك بتجویز
تعلق المدرکة الجسمانیة بنفسها وبما عداها مندفع لما مر

فی النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوی
الحالة فی الاجسام من غیر توسط تلك الاجسام والشیخ انما
تمثل بالقوی الحساسة التی لا یمکن لها ان تدرك انفسها ولا
الاتها ولا ادراکها للایضاح فساد الحکم علی القوی الجسمانیة
المدرکة بادراك کل شیء **قال** لو کانت القوة منطبعة فی جسم
من قلب او دماغ لکانت دائمة التعقل له او کانت لا تعقله
البتة وهذه حجة رابعة وهی اوضح الحجج علی هذا المطلب وهی
مبنیة علی مقدمات احدیها ان الادراك انما یکون بمقارنة
صورة المدرك لذلك المدرك والثانیة ان المدرك ان کان مدرکًا
بذاته کانت المقارنة بحصول الصورة فی ذاته وان کان مدرکًا
بالة کانت بحصولها فی آلته وهذا تمام بیانهما فی النمط الثالث
والثالثة ان الامور الجسمانیة لا یمکن ان تکون فاعلة الا
بواسطة اجسامها التی هی موضوعاتها فاذن تلك الاجسام
الاتها فی افعالها وهذا تمام فی النمط السادس والرابعة
ان الامور المتحدة بالماهیة لا یتغایر الا بسبب اقترانها
بامور متغایرة اما مادیة کتغایر الاشخاص المتفقة بالنوع
او غیر مادیة کتغایر الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران
البعض بشیء وتجرد البعض عنه وذلك الشیء اما مادی
وهو کتغایر الانسان الجزئی للانسان من حیث هو طبیعة او
غیر مادی کتغایر الانسان الکلی للانسان من حیث
هو طبیعة ویتبین بذلك امتناع تغایر الاشخاص المتفقة
بالنوع من غیر تغایر المواد وما یجری مجراها علی ما تبین
فی النمط الرابع فاذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائیة
من متصلة مؤلفة من حملیة ومنفصلة وهی قولنا لو کانت

القوة العاقلة منطبعة فى جسم لكانت هى اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له فى وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم فى وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانًا للملازمة المتصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذا اشارة الى المقدمة الاولى التى ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها قوله فان استانفت تعقلًا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع فى مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفى تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل قوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهى كون المادية آلة للمدركة المادية قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودًا فى مادته ايضًا اشارة الى المقدمة الثانية قوله ولان حصوله المتجدد فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعنى صورتى الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتى التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالى المذكور قوله فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكنوفة باعراض بعينها صورتان لشئ واحد معًا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض بعينها لان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة قوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر فى النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المقتضى لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة

وظهر

وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التى بها يصير القوة المتعقلة متعقلة لا لكنها تكون الصورة التى الشئ الذى فيه القوة المتعقلة قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائمًا اشارة الى معيتهما فى جميع الاوقات قوله فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائمًا او لا يحتمل التعقل اصلًا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى المنفصلة المذكورة التى هى تالى تلك المتصلة قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالى بفساد قسمى المنفصلة معًا لان الحق كون الانسان متعقلًا لاعضائه فى وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المط والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس نسبًا والسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضًا اليه فاقول ان ماهية الشئ هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجية عنه ولذلك اشتق لفظ الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس نسبًا والسماء الموجودة فى الخارج هو ان

السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء
المحسوسة اياها وح ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد
كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك
بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء
ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المهية كما قال هذا الفاضل
كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة
في تمام المعقولية اي ليس بمساو لها حال كونها معقولة وهذا
هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية
السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير
مساو للبياض في تمام المعقولية فظ وظاهر ان المناسبة بين
الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة و
المحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس
والاخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية
المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها
والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير
المحصلة الماخوذة تارة مع فصل يقومها
نوعا وتارة مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان
السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قايم بنفس ما
لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث تكون
صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم
من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها
اجتماع صورتين متماثلين في محلها لان احديهما حالة
في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر
ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة

في محلها

في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان
كل عاقل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثانية
كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة
ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها عاد
المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما
حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط
قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشيء
باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك
فالمحال المذكور باق بحاله المعقول بحلول الصورتين متحدتي
المهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد تحل فيه اعراض
ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة محالة
في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض
حال في محل ووجودات الاعراض ليست متماثلة بل هي متخالفة بالحقايق
ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها
وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول
الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها يقتضي اما كون
النفس عاقلة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عاقلة بشيء منها في وقت من الاوقات
وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم
منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها
بعد ما مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة
وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دايما
كما كانت مدركة لذاتها دايما وليست بمدركة للصنف الثاني
الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحال تكملة لهذه
الاشارة فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثلا ان يعقل بذاته

لما فرغ من بيان اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى
اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن
ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله تاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل بالذات ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة
قوله ولا نه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة
لقوة الثبات فان اخذت الاصل اصل المركب من شئ كالهيولى
وشئ كالصورة قصدنا بالكلام نحو الاصل من جزئه هذا ابتداء
احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شئ من شانه
ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو
باق في الحالتين فهو اصل بالقياس اليهما واذ قد تقرر هذا فنقول كل موجود
يفني زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا
بالفعل وفاسدا بالقوة ومن فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق
ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امرين مختلفين
والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين انه هو بسيط فالنفس
ان كانت اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة
الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما
حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسايط غير حالة
اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فللبسيط الغير الحال
اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد موجود
الثبات قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها
وجودها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب عن
سوال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة
الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد
امثالها انما يكون في موضوعاتها الحاملة لوجودها وذلك

دليل بقاء النفس بعد
خراب البدن

لا ينافي بساطتها في ذاتها اما ما يكون له حاصل وجود فاجتماع الامرين
فيه ينافي بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة
للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس اما اصل
واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو حال في
غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول
حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد واما قال
بعد وجودها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في
ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال
لو كان للنفس هيولى وصورة تخالفان هيولى الاجسام وصورها وكان
الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء
منها وحينئذ يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية تابعة لصورتها والجواب
ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول ممتنع
لان ذا الوضع لا يكون جزء لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها
غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت
عاقلة بذاتها على ما مر فكانت هي النفس وقد فرضناها جزء منها هف
وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها
او لم يكن فان كان كانت النفس مستغنية في وجودها عن البدن فلم
يكن ذات قوام بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم
وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية بما هي هي وان لم يكن
البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصورة المقيمة اياها والكمالات
التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها
عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في
الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس
وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة

لانها

فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا
مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئي
الجسم بالتشابه وان جميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال
الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل
لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث
عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع
الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا
لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم
انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان
وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون
الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون
حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون
الشيء محلا لامكان فساد ذاته والبدن ليس بمحل لامكان حدوث
النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما يكون
هو مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان
وتهيؤ لحدوث صورة ما انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا او لم
يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأها القريب بالذات
اعني النفس تحدث باستعداده وتهيؤه ذلك مبدأ للصورة المقارنة
له المقومة اياه على وجه كان ذلك التوجه مرتبطا به هذا النوع من الارتباط
وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه
ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني التهيؤ المخصوص
فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط
عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات
مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس

بحسب ح

من حيث

195

الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به في تمتحاتها واعلم انه كما لزمهم
في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا
الفصل القول باتحاد جميع ذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول
الثلثة في هذا المعنى ولهم حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل
في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم
يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه
من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسخف من الاول
للخفاء اداء التروية للشرح الاوالى ايضا حيث فهذا الفصل دال على ان
هذا المذهب كان مذهب الجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا صاحب
ايساغوجي اشارة اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل
الاستحالة من حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء
ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار شيئا آخر قول شعري غير معقول
لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو
امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم
الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق
بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء
الصائر شيء ما او ينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء
هواء او الاسود ابيض وما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان
ينضاف شيء آخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب
طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه
هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو بعينه
واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر
لانه مخيل وبسبب تخيله يظنه عوام المتأخرين والمتصوفة حقا ثم اشتغل
بذكر الحجة على فساده قوله فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا

وهي لا دفاع لها الا ان الامور ان كان كل واحد من الامرين موجود ام

فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان
موجوداً ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث ان كان الغرض
ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز
ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية
وما يجري هذا المجرى تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر
حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه اذ لك
الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخ اما ان يكون الامران موجودين معا
واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون
واحد منهما موجوداً فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما
القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد
الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر بالعكس
والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني
ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود
يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث
شيء آخر او لم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم
سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث ان كان بالغرض ثانيا
مصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان
فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالغرض ثانيا مصيرا اياه وذلك
لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا فعلى تقدير عدمه
لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى
نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كان
معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال الحصر في مفهوم الاتحاد
بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى التجزية الاجزاء اعني التركيب بقوله وما
يجري هذا المجرى تذنيب فيظهر لك من هذا ان ما يعقل فانه ذات

اي علم الاتحاد

موجودة

195

من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس شرط
في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه
كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه فان قيل لم
اوجب استيجاب البدن بحدوث صورة ما حدوث مبدأ ما لتلك الصورة
ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبداه ذلك وما الفرق
بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود
جميع علل ذلك المعلول وشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد
العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا وهم وتنبيه ان قوما من
المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار
هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل أ فكان هو على قولهم بعينه المعقول من أ
فهل هو كما كان عندما لم يعقل أ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء
عقل أ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك أ بطل على انه حالة او على انه
ذاته فان كان على انه حالة والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس
على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء ليس
انه صار هو شيء آخر على انك اذا تأملت هذا ايضاً علمت انه يقتضي
هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط لما فرغ من اثبات وجوه بقاء النفس
الناطقة مع معقولاتها الشبيهة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان
يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد
في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو
القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى
اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم
على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم
بان واجب الوجود معقول بالذات وعقل بالذات فانه صنف ذلك الكتاب

تقرير مذهبهم في المبدأ والمعاد حسبما اشترطه في صدر تصنيفه ثم
انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا
وهو ظاهر بزيادة تنبيه وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب أيكون كما كان
عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيأ آخر
ويلزم منه ما تقدم ذكره معناه ظاهر وزيادة التنبيه فانه يلزم اذا عقل
آ صار آ واذا عقل ب فان بطل كونه آ فهو متجدد الذات عند كل تعقل
وان لم يبطل عند ذلك بل بقي آ ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم وان بقي آ
وصار مع ذلك ب تمسّكوا مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع
المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا بين احالته وابدى

في ابطال اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال

شناعة مما ذكروه اولا وهم وتنبيه هؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس
الناطقة اذا عقلت شيأ فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل
الفعال وهذا حق قولها وانفصالها بالعقل الفعال هو ان يصير هي
له نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال
هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا
العقل الفعال متجزيا بان يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوه اتصالا
واحدا يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في
قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة
هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد
بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال
به ونبه على فساده بلزوم احد المحالين اما تجزية العقل الفعال الذي
فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها
العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول
كان وقد ذكر ان هذا المحال لم يلزم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا
الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس

هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال
للمدرك وتختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب
ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا
واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي
لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه
منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذلك مستفاد من وجود واما
اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم من
كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله
ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام
بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث
هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو والمعلول من حيث هو معلول
لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي
العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة
دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته
بذاته كما هي وجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها
وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل
انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل
ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها الاول فغير ممكن من ذواتها
المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته
باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون
تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس
والتخيلات وغيرها وهي كلها نقوش وريشيم عن طابع عقلي لكن مخرجها
من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فيطبع منه فيها بعض

تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات
متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول
وبعضها بالعكس وبعضها من طرف غيرها ومتبددة المناسبات لانها
تارة ينتقل من العلم بالشي الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله
وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا
من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل
ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل
شي فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته
ثم يلزم قيومية عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة
متاخرة لا داخلة في الذات مقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب
وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول
يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك
كثرة الاسما لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته تعالى تقرير الوهم ان
يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض
بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول
الواجب الوجود يعقل كل شي فاذن معقولاته صورة متباينة متقررة في ذاته
فيلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون
مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته
وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته لو
تعقله الكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته
ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر
المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة

وتكثر

في بيان كيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته

في اثبات علم الواجب تعالى

موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شي في شي آخر لما ابطل المذهب المذكور
شرع بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من
هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شي في شي آخر
والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور
المطابقة لذوات تلك الصورة باليقين تنبيه الصورة العقلية قد يجوز
بوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجية مثلا كما يستفيد صورة السما من
السما وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها
وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا ثم يجعله موجودا ويجب ان يكون
ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني لما فرغ من بيان
كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب
لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل
المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية
التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد
ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان
الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا
ونفي الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره تنبيه
كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور
لوجود الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة
المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك
لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون
له ذلك من ذاته هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين
وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشي موجود في الاعيان اعني كل
تعقل فعلي او انفعالي او لشي لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل فعلي فاما
ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها في عاقل بالقوة قبل تلك الصورة

في جوهر م

والظاهر ان يقال الملكي لا يكون لاحد ... حضوري ... حصولي ... علم الواجب

واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء آخر خارج عنه والحاصل
من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا تسلسلت الاسباب اعني العقول
المفارقة الى غير النهاية وقد بان استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل
تعقلاته من ذاته لا من غيره كما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور
المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود
الانفعاليات منها ايضا نظر آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل الا عن
مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث اشارة واجب الوجود يجب
ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما
بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة
الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي
ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه تعقل ذاته بذاته لكونه
عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده
يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة
يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة
لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولها
الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث
وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات
المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي
لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة
محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة
اليه تعالى اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته وهو افضل انحاء
كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللاولى باشراق
الاول ولما بعده منه من ذاته وبعضها الادراكات النفسانية التي هي
نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب للادراك اعتبار من حيث

هو

في بيان كيفية علمه تعالى بذاته وبسائر الاشياء

وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت
تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة
في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره
والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة
المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر
لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح
وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول
بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه
بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب
الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور
المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما
ارتكبوا تلك المحالات تحذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت
على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده
مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي عن هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا
لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع
الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو
ميسر لذلك العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي
بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل
شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور

قوله

هذا هو الموضع الذي اعترض الشارح على كلام الشيخ

فيك بل تمانيضا عقد اعتبارانك المتعلقة بذاتك و بتلك الصورة
فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك
اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي
هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر
غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
فاذا المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان
تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذ تقدم هذا
فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين
عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت ان
عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني
ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون
المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في
المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه
من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم
لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور
فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول
الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود

تخل م

على ما هو الوجود دم

حاصلة

حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذا الوجود على ما هو عليه
فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة
فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى
بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاما بسيطا
لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار
ههنا على هذا الايماء اولى اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعها في شخصه
تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه
الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير
الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده
بل مثل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت
كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن
عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له
على النحو الاول لان هذا ادراك جزئي يحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما
بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا يكون كسوف
معين في وقت معين من زمان اول الحالين كذا وتعقله ذلك امر
ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات
على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها
ليتبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدركه جزئيا من حيث هو
عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل
الا بالاحساس او التخيل وما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقد تقرر

آخر م

ذلك فنقول كلية الإدراك وجزئيته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه
وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فإن قولنا هذا الإنسان
يقول القول الفلاني ولم يتغير فيهما إلا حال الإنسان والقول والوقت
بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه إنما
تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد
بسبب انضياف معنى الإشارة الحسية إليها أو ما يجري مجراها من المخصصات
التي لا سبيل إلى إدراكها إلا بالحس وما يجري مجراه فإن أخذت تلك
الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها
البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم
إلا أن يكون الحكم متعلقا بالأمور المخصصة من حيث هي مخصصة وإذا ثبت
هذا فنقول كل من أدرك علل الكائنات من حيث إنها طبايع وأدرك أحوالها
الجزئية وأحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها و
تحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وأدرك الأمور التي
تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في أوقات
يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء أصلا فقد حصل عنده صورة
العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المفترقة
الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغادرة إياها بشيء
وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم أخر لو حصلت في الوجود
مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة
في أزمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه
الكلي ونعود إلى شرح الكتاب فقوله الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات
إشارة إلى إدراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة
وقيدها بقوله من حيث تجب بأسبابها ليكون الإدراك لتلك الأشياء
مع كونها كلية يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة إلى مبدإ نوعها في شخصه أي

فيه
هذا القول في هذا الوقت جزئي
وقولنا الإنسان يقول القول
في وقت ما كلي

مغادرة
أي مغادرة بغير الفوت

٢٠١

أي منسوبة إلى مبدإ طبيعة النوعية موجودة في شخص ذلك لا أنها غير موجودة
في غير ذلك الشخص بل مع تجويز أنها موجودة في غيره والمراد أن تلك الأشياء
إنما تجب بأسبابها من حيث هي طبايع أيضا ثم قال تتخصص به أي تتخصص بعض
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدإ وإنما نسبها إلى مبدإ كذلك لأن الجزئي
من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له
من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر إلى قوله وهو أن العاقل يعقل
أن بين كون القمر في موضع كذا إلى آخره ومعناه أن من يعقل أن بين كون القمر
في أول الحمل مثلا وبين كونه في أول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود
من زمان كونه من أول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من أول الحمل
عشر درجات فإنما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور أمرا ثابتا قبل
وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان أن تحديد زمان
الكسوف بزمان أول الحالين أعني كون القمر في أول الحمل واجب فإن وقت
الكسوف إنما يتحدد به أو بما يجري مجراه وليس بزيادة غير محتاج إليه
كما ظنه الفاضل الشارح تنبيه وإشارة كما لا يتغير الصفات للأشياء على وجوه
هذا الفصل مشتمل على قسمة الصفات إلى أصنافها وبيان ما يتغير
منها بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل
بذلك على نفي الصنف الأول عن الواجب الأول جل ذكره وتلك القسمة
أن يقال الصفة إما أن تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لإضافة
إلى غيره وإما أن تكون مقتضية لإضافة إلى غيره وليست بمتقررة في ذاته
وإما أن تكون متقررة ومقتضية للإضافة معا وهي تنقسم إلى ما لا يتغير
بتغير المضاف إليه وإلى ما يتغير بتغيره فهذه أربعة أصناف منها مثل أن
يسود الذي كان أبيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة
هذا هو الصنف الأول من الأربعة وهو ظ والصنف الثاني غير مذكور
في هذا الفصل قوله ومنها مثل أن يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما

في بيان قسمة الصفات
إلى أصنافها

فلو عدم ذلك الجسم استحال ايقاع انه قادر على تحريكه واستحال هو اذن
عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافة فان كونه قادراً صفة له
واحدة وتلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام يجال بها مثلا اولاً
او ثانيا وبالذات ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولاً ثانيا
فانه ليس كونه قادراً متعلقا به تعلق الاضافات المعينة تعلق بالاضافة
فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا
ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك فاذن اصل كونه قادراً لا يتغير
بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجة
فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبل وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة
المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء
في الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك وهي كالقدرة التي هي هيئة
بالذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون
القادر مضافا الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر
على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافة
تلك فانه لا يكون قادراً على تحريك زيد وان كان قادراً في ذاته
والسبب في ذلك ان القدرة يستلزم الاضافة الى امر كلي اولاً او بالذات
والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي ثانيا وبالعرض لا بالذات بل بسبب
ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل
ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد يتغير ولتغيرها يتغير
الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول
لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة
قوله ومنها ان يكون الشيء عالما بان الشيء ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما شيئاً صح
بان الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما شيئاً صح
بشيء ما يخص الاضافة بحيث انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون

عالماً

عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة
وهيئة للنفس مستجدة تقولها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة
وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادراً له هيئة واحدة صح اضافات شتى فهذا
اذا اختلف حال المضاف اليه من عدمه ووجوده وجب ان يختلف حال
الشيء الذي له الصفة لا في اضافته نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها
تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف
المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي
كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافة الى معلومه المعين وتتغير
بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك
لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم
يعني تعلقا اولا بخلاف القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلي اولا
وبسببه المقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا
تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استونف
العلم وتجدد فتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم
لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر
وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف
له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون
الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال
الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات
المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس الصفة قوله فما ليس موضوعا
للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث
واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات لما فرغ
من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير
لم يجز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة

المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته
اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة
يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون
في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في
نفس تلك الصفات وح يصير الذات موصوفة بالتغير فهذا تقرير كلامه
وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم
واعترض الفاضل الش بان الاضافات وجودية عندهم فاذا جوزوا
التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا
ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة
المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن
ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرض له
الاضافة كالتحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث
يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل
فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل قد يحدث منه تغير في الامر العقلي فقط
تكملة كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك
في حال متقررة في نفسك تتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال
مضافة لا ذو اضافة محضة اشارة الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة
وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك
ظاهر تنبيه فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا
حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب
ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر هذا
الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس
بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا
كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور

ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء
في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظ وذلك لان الحكم بان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل
وان كان كليا وكان الجزئي المتعين من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم بان
يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب
موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا
داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث
المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب
من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب
الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الاحساس يكون موضوعا الادراك
للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يكون الا بالعقل والمدرك
بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا
يكون موضوعا للتغير لكل ما هو عاقل يمتنع ان يدرك من جهة ما هو عاقل
على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما
بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او غير وسط يتادى اليه بعينه القدر الذي
هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون هذا تاكيد
لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب
اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا
اذ هي غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود
الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصورة فيها واخراج ما فيها بالقوة

من قبول تلك الصور الى الفعل قدره بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج
فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان
تفسير القضاء والقدر — موجودة في جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد
كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
معلوم — الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة
باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى
قول الشيخ ان كل شيء يوجد الاول بوسط او بغير وسط يتادى قدره الذي
هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب اشارة
تفسير العناية — فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون
النظام — على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق
المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول
بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل هذا الفصل
يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكره ذلك
وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام
الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هنا بعد نفي ادراك
الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر
عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس
لغرض ما هو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا الكلام ثم تقول الاتحاد ان طلبت
القضاء والقدر — مخلصا وبدا الكلام هاهنا بتقرير المراد اشارة الامور الممكنة في الوجود منها
امور يجوز ان تتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن ان تكون
فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات
ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب
الغلبة واذا كان الجود المحض مبدا الفيضان الوجود الخيري الصوابي كان وجود

القسم

القسم الاول واجب فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك
وجود القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد فيه خير كثير ولا يوفى به
تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها
تكميل — ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود الا ان يكون بحيث يؤذي ويولم ما يتفق لها مصادمته
من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها
الا ان يكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها
واحوال النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتادى
احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يخطئ في عقد ضار في الحق
او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في المعاد وتكون
القوى المذكورة لا تغني غناءها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات
عارض خطا او غلبة هيجان وذلك في اشخاص اقلين وفي اوقات اقل من
اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود
بالعرض كانه مثلا مرضي بالعرض لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب
لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه من المباحث المتعلقة
بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق مهية قبل الخوض في المط فاقول الشر
يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال الشيء مما من شانه
ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية ككونه وجود ما
يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب
الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق
الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك فان تاملنا في
ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هي كيفية ما او بالقياس الى العلل الموجبة
له ليس بشر بل كمال من الكمالات وانما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده
امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها والبرد انما صار شرا
بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث

صالمران يصدر ان عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشرط بهما من
تلك الجنبة كما لان ليست القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم
او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين
فالشر بالذات وهو فقدان احد تلك الاشياء كمالاته وانما اطلق على اسبابه
بالعرض للتادية الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك
الالام فانها ليست بشرور من جنبة انها ادراكات لامور وكلا من حيث
وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور
بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد
حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال الوجود
من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده فان الموجودات
ليست من حيث موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء
العادمة كمالاتها بذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور
اضافية مفيدة الى افراد اشخاص معينة اما في انفسها وبالقياس الى الكل
فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب
اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ليس بشر والى
ما ليس فيه شر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على
ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود
فان الموجودات التي لا يشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها
والثاني ما يغلب فيه الخير بالشر على ما هو شر وهو ايضا
موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون كمالاتها الابقة
بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها
منع ذلك المخالف كالة كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة في
الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها تفريق اجزاء
المركبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا الجنس فظاهر انه يجب
الضعيفه

ما هو شر

والى ما يجب وجوده فيه
والى ما يغلب فيه ما هو شر

هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد
وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التفاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا
من كمالاته ايضا فيها قليل فانها لا يقع الا في اجزاء العناصر وفي بعض المركبات
وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي يكون شرا محضا او
يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان الموجودات الحقيقية
والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة
على الوجه المذكور واشار الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة
في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي
القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين
بقوله اذا كان الجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة واورد
في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار
في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان
والامور التي بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضره في امر المعاد يعني الاخلاق
الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر
وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال
لا يغني غناؤها الا ان تكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء
وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلوما
في العناية الاولى فهي المقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي
شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة ولا يمكن ان يكون منفكة عنها قال
الفاضل الشارح هذا البحث ساقطة من الفلاسفة والاشاعرة لا يستقيم الا
مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة واما
مع القول بالايجاب ونفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال
بالشر عن افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب
ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيه
واجب

يعرض لهم
انسان

على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الجزئيات الكلية الملاصقة
للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو
ليس بصحيح لانهم ان رادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة
الى الاستدلال في هذا المقام لحاصل استدلالهم تمثيلات لا تفيد يقينا
والجواب انهم يباحثون عن مهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر
فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك المهية بالذات
عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق المهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث
على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبنى
على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل
حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدمه الا بمعنى السلامة
اما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات
وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق
الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة
وهو ينافي القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول
لا حاجة بنا هاهنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما ذكره فيه دهر وتنبه ولعلك
تقول ان اكثر الناس من الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة والغضب فلم صار
هذا الصنف منسوبا فيهم الى الشر نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن في
هيئة ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال
القبح او السقيم والاول والثاني ينالان من السعادة والعاجلة البدنية
قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال
البالغ في الفضيلة والعقل والخلق وله الدرجة القصوى من السعادة الاخروية
وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة
الضارة في المعاد وان كان ليس له ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه
في جملة اهل السلامة وينال حظا ما من الخيرات الاجلة واخر كالمسقام السقيم

هو عرضة

وان ارادوا هل العدم ما الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال صح

والمقام كثير السقم

كثير صح

هو عرضة الاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش
غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة اقول
لما كان قوى الانسان التي بحسبها يصدر الافعال الارادية عنه ويصير
بسببها سعيدا او شقيا ثلثة نطقية وشهوية وغضبية وكانت السعادة
والشقاوة العاجلتان مستحقرتان بالنسبة الى الاجلتين وكان الغالب
على الناس بحسب النظر الظاهر اضدادها فانه ينبغي ان يكونوا عليه بحسب
هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون
الاكثرين اشقياء لا سيما في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان
وهو اشرف انواع الكائنات فلما ازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل
الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين
والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك
في القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر
كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضيلة والرذيلة
وشبه النفوس في هذه الاثبات في الجمال والصحة الغالبين او في القبح
والمرض الغالبين او في الحالة المتوسطة بينهما فان الوسط مع احد الطرفين
غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية يختص
بالطرف الاخس على ما يجيء بيانه ومعنى قوله واخر كالمسقام والسقيم
هو عرضة الاذى في الاخرة يقال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا
كان منتصبا له لا يتعرض لذلك الشيء لغيره وربما في عبارات واضحة
تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا يقعن
عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل
نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطايا يا تكر لعصمة
النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض العذاب
المحدود ضرب من الجهل والرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس

ولا تضع الى من يجعل النجاة وقفا على عدد محصور وقد غفل عن اهل الجهل والخطايا

صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان بريد تقرير

كون الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس وهو ظاهر قوله بانكه لعصمة

النجاة اى قاطعة والعصمة هنا اسم لما يعتصم به الانسان اى يتمسك

لئلا ينفك وقوله انما يهلك الهلاك السرمدية ضرب من الجهل والرذيلة

دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة

اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي

وسعت كل شئ فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للقوم

وعلى تخصيصها لاهل الطرف الاشرف بها وهو تنبيه او لعلك تقول

ما لا امكن ان يبرء القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ

ان يلحق ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه

وانما هذا القسم في اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به

الا وهو يجب ان يتعلق به بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ

عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار فقد جعلت غير النار والماء غير الماء

وترك وجود هذا القسم وهو على الصفة المذكورة غير لايق بالجود على

بنائه هذا الفصل غني عن الشرح وهو تنبيه او لعلك تقول ايضا فان

كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها

كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ساقت اليها احوال

الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوعها تبعها واما الذي

يكون على جهة اخرى من مبدا له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب

من خارج فان ذلك يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف

موجودا في الاسباب التي تثبت فينفع في الاكثر وفي التصديق تاكيد للتخويف

فاذا عرض من اصحاب القدر ان العارض والحد مقتضى التخويف والاعتبار

فركب الخطايا له فالذي يعرضه وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم

لذلك

٢٠٧

لذلك الواحد ولا واجبا من مختار لعله لم يكن هناك السكي بالتعبير ولو لم

يكن بالمفسد الجزئية مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لم يلتفت الى الجزئي

لاجل الكلي كما لا يلتفت الى الجزئي لاجل الكلي فيقطع عضو ويولم لاجل

البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث

افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ

بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره

من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتباط المصالح ولعل فيها ما يصح

بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقايق فليلتفت الى

الواجبات دون امثالها وقد عرفت اصناف المقدمات في موضع آخر

تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل

الوجوب لتمثلها في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا

العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شئ صدر عنه على

سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه لا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية

وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم كالمرض للبدن الى قوله

ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر فهذا النوع من العقاب انما يكون

للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها ومكانها تكون

من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن

الايات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت

القول بالعقاب الجسماني الوارد على بدن المسئ من خارج على ما يوصف

في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي

يكون على جهة اخرى من مبدا له من خارج فحديث آخر اى اثباته على

الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا

على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة

الالهية اى ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فاذن ذلك ايضا

يكون حسنا واراد بالحسن هٰهنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه
المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك فان وجود التخويف في
مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء
بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو
ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص
المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي
لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر
قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك
وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما
ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض
المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة فانهم يقررون على ذلك وجه آخر
وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى او حسن منه اذ في ذلك
صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين
عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه
على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها
بحسب العقل العملي ومنها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات
ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على
مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يتضح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين
يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام
افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا جواب
ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف فلم لا يقال ان كان القدر
ثابتا فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما
مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على قول المتكلمين لانهم يحكمون

يكون

يكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم
بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه
القدر باطل على الاول القول بالقدر على ما ذهب الحكماء وهو وجوب كون
الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه
الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله
والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا للاصول فان فعل الانسان مستند
عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستند الى اسبابهما ومن اسباب
ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير
واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي
كونه من القدر لان جميع ما يقع في القدر معللة عنده واما اصول الاشاعرة
فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وانما
ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون
لا يسأل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين
على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس
فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد
فيه ما يناقض هذا الحكم النمط الثامن في البهجة والسعادة البهجة
السرور والتبجح والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي
تكون او تحصل لذوي الخير والكمال وهم ونبيه انه قد يسبق
الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها
لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من
جملتهم من له تميز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات
والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في
امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضهما لما
يعتاض من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم في صحبة حشمة

النمط الثامن في البهجة والسعادة

واقول

من جهة الخير والكمال

المشتوقون فيه

وذلك لان اهل القلوب مطلقا توجب الغلبة على الآخر المتوهمة الحرص وذلك

ومنكوح

اربع صحبة

لطلب الغلبة والرياسة

فينقبض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة
هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام
يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه
وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس
يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت
ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على
عدد دهم متمطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان تلك
تصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية
وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب
الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة
من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه
اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة
اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقلية اقول العطب
الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان
من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم انهم يظنون ان اللذة هي
المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فانهم ينكرون تحققها
وينسبونها الى الخيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى
الحسية فبين الشيخ في هذا الفصل وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية
الظاهرة بوجوه منها ان اللذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس
ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان الكريم
تؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها
ومنها ان كبير النفس تؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه
او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية
الى حد يتحمل الالم بالجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك بسببها

تكلمون — يستصغره — الاقتناص صيد كردن — لذات م — العوام م — الجوع م

وهذه

وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة وهي ان كل ما آثر عند شخص
فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة لذيذ فتبين ان اللذات
الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات المذكورة حيوانية
بين ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب
الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على
لذة الاكل والواضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها
من سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى
المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة
فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها
يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سيأتي
تذنيب فلا ينبغي لنا ان نستمع قول من يقول انا لو حصلنا على حالة
لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول
هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها
الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما
الى الآخر نسبة يعتد بها القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية
ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة
بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل
الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم
اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا
لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة
ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال
الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب
الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة
لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية ثم ان اللذة

والمؤثر م — اى حالة — النفوس الفلكية م — العقول في الملكة عندهم

هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث كذلك والالم
هو ادراك ونيل لوصول ما عند المدرك آفة وشر يريد التنبيه على ماهية
اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور
للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة والاهها
فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما
النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك
الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته
واللذة لا يتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما
لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما
معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة فقدم الاعم الدال
بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند
المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك
اللذيذ فقط بل هي ادراك لحصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما
قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس
الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر
والكمال والخير ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه
ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح ويليق
بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة
براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار
كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر
الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء
قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة
التي هو منها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم
كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم

فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته

والالم

والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ عنه الى ما ذكره في هذا الموضع وقال الفاضل
تعريف اللذة بالخير الذي عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك
الموجود وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان
ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع
انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة
او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة
هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسروه بحصول
شيء لشيء من شانه ان يكون له الجهل وساير الرذايل كمالات قال والتحقيق
ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه
في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر
ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك
بعينه قوله قد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو
عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملايم والذي هو عند الغضب خير فهو
الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار
فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة
فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة مراده بيان ان الخير الواقع في
ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر
الخيرات المقيسة الى القوى الثلثة التي تتعلق الافعال الارادية بها اعني
الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق
وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل مقبلا على قوته بالقياس
الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته
العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات
التي تكون للعقل بمشاركة ساير القوى وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف
احوال تلك القوى اما العقلي الصرف فلا تختلف البتة وقوله وكل خير

ولكان معنى قولهم عن ... كمالا
القاضي ... ان يكون ...

... العقليات والتصرفات والعلوم

بالقياس الى الشيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويحوه باستعداده الاول
اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص
الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا
يميل اليه الا اذا كان الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى
الخير على اعتبار كونه مؤثرا كاملا واما قوله باستعداده الاول ففايدته ان
الشيء قد يكون له استعدادان احدهما طار على الآخر ولا يكون الشيء الذي
يحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون بالقياس
الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء
الفضائل ثم اذا طرا عليه ما اعده لاقتناء الرذايل وقصدها بحسب الاستعداد
الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب
ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو
كمال مقيد بقيدينا الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد ومع
يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين
بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك لما فرغ من تلخيص معنى
اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما
خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا الفصل تنبيه على
وهم وتنبيه ولعل ظانا ان يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به
اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ
بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا
جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصيب
يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية معافصة غير خفي التدريج لذة عظيمة
الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا الثوب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمعافصة الاخذ على غرة
والغرض من الفصل ايراد شكه على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة

في متعلق اللذة

كمال

كالخير مع انا لا نلتذ بهما واراد الجواب عنه بعد التسليم سبيل المسامحة
وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار
المحسوسات يبطل النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد
المقتضي للادراك لذيذان جدا تنبيه اللذيذ قد يحصل فيكرهه كراهية بعض
المرضى للحلو فضلا عن ان يشتهي اشتهاء شائقا وليس يشعر به الحس من
حيث هو خير كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد
على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين الذين يتعلق بهما اللذة وهو
الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب
اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن
هذا النقض مما ذهبوا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون الحلو بسبب كراهيته
له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا
ان نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه اذ الطف لفهمه زدنا فقلنا
ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك
فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير سالم فمثل
عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا يعاف
الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته
وتادى بالغرماء هو الان يكرهه عاف الطعام اي كرهه والغرض من
هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه فلا النقوض
المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون
المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع
عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المذوقة للمريض عن الالتذاذ
بالملاوة والباقي ظاهر تنبيه وكذلك قد يحصل السبب المولم ويكون القوة
المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرض او معوفة كما في الخدر فلا الم
به فانه اذا سعد القوة او زال العايق عظم الالم بيدان يبتني على مالا الم

ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر تنبيه
انه قد يصح اثبات اللذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا
جاز ان لا يجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن
اذا لم يكن يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة كان فى الجواز ان لا يقع
عنها بالغ الاحتراز مثال الاول العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال
الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية يريد بيان ان العلم
بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس
بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه
ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية
لا تقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد
لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة
علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهية
اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة
يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل
الذوق ههنا فى جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة والاحساس
باللذة لان ذلك يقتضى تكرارا فى المعنى فان معنى الادراك والنيل وما
يجرى مجراهما داخل فى مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب
كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك فى ان الكمالات
وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذايق بكيفية
الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج
كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة
الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل
فى المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى
هذا حال ساير القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل جلية الحق الاول

قد يمكنه

قد يمكنه ان ينال منه ببهائه التى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على
ما هو عليه مجردا من الشوب مبتدا فيه بعد الحق الاول بالجواهر
العقلية العالية ثم الروحانية السماوية التمثل والاجرام السماوية ثم ما
بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر
العقلى بالفعل وما سلف هو الكمال الحيوانى والادراك العقلى خالص
الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله وعدد تفاصيل العقلى لا يكاد
يتناهى والحسية محصورة فى قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف
ومعلوم ان النسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك
الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول
وما يتلوه الى ما نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين يريد اثبات
اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما
عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك
كمال خيرى يحصل للمدرك ما كان كل مستلذ به اى كل ما يعد لذيذا
فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس
الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق بها
اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية
وهو تكيف العضو الذايق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة
خارجية هى شىء حلو او كانت حادثة فى العضو لا بسبب خارج فان
كليهما فى افادة اللذة متساويان ولذا تلتذ النايم حالة الاحتلام
التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك فى ساير الحواس الظاهرة ومنها
ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو تكيف النفس الحيوانية بكيفية هى تصور
غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى
الباطنة كتكيف الوهم بصورة شىء يرجوه او تصور شىء يتذكره وكذلك
فى سايرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية
لها متفاوتة تتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان

ان يتمثل فيه ما يتعقله بما من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل
الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور ما يلي تلك
المرتبة اعنى الوجود كله تمثلا يقينا خاليا عن شوائب الاوهام و
الظنون على وجه لا يكون بين ذاته وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا
مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه
وانه مدرك لهذا الكمال لحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك
وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعنى العقلية والحيوانية
من الكمية ومن جهة الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية
اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة
بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام
التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي
شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد
يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك
المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس
قليلة وان تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت
الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اقوى كانت اللذة التابعة لها اشد
لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك
فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه
والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك
والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما ظن لان المحدود والحد يجب
ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد
بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب
ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور
في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر

هناك

هناك انه موضع على قال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
نعرف باللذة ولا ندري اهي ادراك ملائم او ليس ثم تحكمتم وانتم ما اقمتم
عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك
الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي
فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى
يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال مما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت
عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو
كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كانت مدركة والقول
بان الاستعمال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول يكون الشيء
مانعا عن حصول شيء عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة
كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او
الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين
غيرها مما يناسبها ونقصوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه
حاصلا في كل واحدة صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة
لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك
الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في
اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم
يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرايط ولعل
العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرايط مثلا
لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة
ما هي خير له ان استجمع الشرايط فلا نم انه يكون عادما للذة فانا نرى كثيرا
من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد
ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها
فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما تنبيه الآن اذا كنت في البدن وفي
شواغله وعوائقه ولم تشتق الى الكمال المناسب او لم تتألم بحصول ضده

فاعلم ان ذلك منك لامر وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه
يريد ان انبهه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة
يشتاق الى كمالاتها المسعدة للذاتها ويتالم بحصول اضدادها لتلك الكمالات
لها كالناصرة فانها يشتاق الى النور ويتالم من الظلمة فان كانت المعقولات
كمالات للنفوس الانسانية فما بالها لا يشتاق الى حصولها ولا يتالم بحصول
الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم
التالم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها
واحال بيانه على سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها
عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم
يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستترة الوجود غير
منجذبة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها متالمة بها

في اثبات الآلام العقلية وانها اشد من الحسية

تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات
وهيات يلحق النفس لمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت
بعدها كما كانت قبلها لكنها يكون كالام متمكنة كان منها شغل فوقع
اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل كمثل
تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية
يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول
فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد
يكون اما لعدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور
المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة
تشترك في كونها رذايل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون
اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فيصير ستة فالذي
يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور
بعد الموت ولا يكون نبتها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي
يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور

لكن

لكن يدوم به التعذب لان الجهل المركب المضاد للنفس الذي صار صورة
للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم في هذا الفصل
صريحا لكنه ايضا داخل بوجه بحسب النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه
غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقاد العوام والمقلد
والعملية الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة
فهي التي يكون بسبب غواش غريبة وجبنها تزول بعد الموت اما
لعدم رسوخها واما لكونها هيات مستفادة من الافعال والامر جبر
فتزول بزوالها لكنها تختلف في الشدة والرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال
وبطؤه ويختلف البدن بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلاف فمن

في بيان مراتب الاشقياء

وتنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما يتادى بها نفس شيقة الى
الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه بتدء الاكتساب والبله بجنبه من
هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما املع به
اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبرأ اراد ان
يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء وام
تعذبهم به اوله بدمه وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم
فيقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لم تعرفها
اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي
لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا اما
ثم انها ان لم يكتسب الكمال فلا تخلوا اما ان اكتسبت ما يضاد
الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة
به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما
ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم يشتغل بشيء من العلوم
لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب
رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال

الغايب عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم بالكتساب نظرى قاصر عن
الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء سواهم حالا الجاحدون
وهم الذين يتعذبون دايما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة
فهم الذين وسمهم بالبله والابله في اللغة هو الذى عليه غلب
سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اى قليل الغموم
هؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها
واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقايد الجازمة الباطلة صح بانها
حق اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز
زوال العقايد الباطلة ايضا عنها وح تصير من اهل السعادة وان
لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون
مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات
فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان
ما ادركته على الوجه الذى ادركته فكانها كانت ذوات ادراك
فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتمت بذلك التذاذها اما
التى تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول
الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجت فتخيب
وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها
تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن
وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا
بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد بالعارف
الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية
فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلايق الجسمانية واطلاق الدرن
على هيئات البدن استعارة لطيفة فانها يمنع النفس عن الانتقاش
بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا

الى عالم

الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى علم بحضاره وذوى عنان له فكانهم قد
ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الان بالكلية فحصلت لهم
اللذة العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس هذا الالتذاذ
مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت
المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا
وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء هذا اخبار عن وجود اللذة
الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يتحقق من هو
مستيسر له والفاظه غنية عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التى هي على
الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت
ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاشٍ شائق لا يعرف
سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي بها ذلك الى حيرة
ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك
من افضل البواعث من كان باعثه اياه لم يقنع الا بتتمة الاستبصار
ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه
حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التى هي على الفطرة النفوس
التى لم ينقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقايد المخالفة للحق ولم يفظظها
اى لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة
يقال جسأت يده اى صلبت وغشيها اى اعطاها ووجد مبرح
اى شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اى شديدا وبرح به الامر اى جهده
والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من
هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه
اياه ان من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع
الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول
غرضه تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم

في بيان حال النفوس الفاقدين للكمال

ولعلهم يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعًا لتخيلاتهم
ولا يمتنع ان يكون جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك تفضى بهم
المستعد م — آخر الامر الى الاستعداد للاتصال الذى للعارفين لما فرغ عن
بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد
اراد م — ١٢ ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهى نفوس
البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى
لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا
معطل في الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة
تقتضى نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير
متاذية لخلوها عن اسباب التاذى والخلاص فوق السفا فاذن
هى في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر
وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة
عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالآلات الجسمانية فذهب بعضهم
الى انها تتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان يكون لا تصير مبادى صورة
لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا
هو القول بالتناسخ الذى سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد
اشار اليه الشيخ في كتاب المبداء والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن
لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابى قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء
اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس
لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء
البدنية امكن ان يكون تعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان
ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا يتعلق بها الا ما يكون
نفسا لها فيجوز ان يكون اجرامها سماوية لا تصير هذه الانفس نفسا
لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد تستعمل تلك الاجرام

لامكان

٢١٦

لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التى كانت معتقدة عنده وفى وهمه فان كان
اعتقاده في نفسه وافعال الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب
ما تخيلها والا شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا
الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا للمزاج الجوهر
المسمى روحا الذى لا شك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن
فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته
والشيخ جوز بعد ذلك ان تفضى التعلق المذكور بهم الى الاستعداد
للاتصال المسعد الذى للعارفين ولى في كثير هذه المواضع نظر تنبيه
واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى — في ابطال القول بالتناسخ
كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان للحيوان
واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا يكون عدد
الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون
عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه
متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا وهذا هو
المذهب الثانى وقد اورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال لما ثبت
ان نهوء الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة
ثبت ان كل مزاج بدنى يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن
فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان
احدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان ح للحيوان الواحد
نفسان وهذا محال لان النفس هى التى تدبر البدن وتتصرف فيه وكل
حيوان يشعر بشىء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك
نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هى بذاتها ولا تتصرف في البدن
فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا تكون نفسا له هذا خلف
والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثانى

حال فساد البدن الاول او يتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان
اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك
الحال او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان
يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات
متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول
يجب ان يتصل كلما فني بدن يكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد
الكاينات من الابدان الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان
يكونا واجبين وعلى الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما
متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال
الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع
وتتمانع فينبغي الكل غير متصله ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها
متصلة هف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة
ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس واحدة
بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال
او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل
بعض النفوس ببعض الابدان او يحدث للبعض الآخر نفوس آخر ويلزم
منه محالان احدهما ايضا تلك الابدان دون بعض من غير اولوية
والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير
اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حال المفارقة
فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم
على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود مستعد
للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان
فجواز كونه معطلة في زمان يقتضي جواز ذلك في ساير الازمنة ولا يحتاج
الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا

على حدوث

على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع
حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني التخصيص اتصاله
بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا
قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني
البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة
بقوله واستعن بما تجده في مواضع آخر لنا اشارة اجل مبتهج بشيء هو
الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو برى
عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبع الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي
هو الابتهاج بتصور حضره ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج
اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه
كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي
فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى آخر والاول
عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق لكنه ليس بغير معشوق
من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة من غيره
لما فرغ من بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع
اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب
الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب واعلاها مرتبة
الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان
اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما
كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو
الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة ابتهاجه بذاته اكمل
الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث
هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم
والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع

الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على
ما مرّ لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور
حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق
وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة
الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا
من وجه غايبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول
معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش
عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه
مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه
عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق
من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له
واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم
الادراك الكامل يوجب حبه استدلالا للشيء على نفسه وان
كان غيره كان الادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر
والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك
الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو

مرتبة العقول

الادراك فقط بل هو الادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال
انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين
للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك قوله ويتلوه المبتهجون به
وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية
فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه المقدسين
شوق هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما نسب الشوق

مرتبة النفوس الناطقة

اليها لبرائتها عن القوة قوله وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين
فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم

مشتاقون

مشتاقون فقد يكون لاصنافهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله
كان الاذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية
محاكاة بعيدة جدا حال الاذى الحكة والدغدغة فربما خيل شيئا بعيدا ذلك م
منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة
الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة
العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان يكون عاشقة مشتاقة
لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى وهذه
هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة
من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق
معا ويجب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق
كان اذى ما لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق
انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه
ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى
الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين
احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان
والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود
والحس لا يميز بينهما لتقاربهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان
والباقي ظاهر قوله ويتلوه هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين
جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة
في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان
المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة
والناقصة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة وهو سبب
باديها في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة تنبيه فاذا نظرت
في الامور وتأملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية

كالا بخصوص عشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا
اليه اذا فارقه رحمه من العناية الاولى على النحو الذى هى به عناية وهذه جملة
وقد فى العلوم المفصلة لها تفصيلا لما فرغ من بيان مقاصده فقد
تقرر فى اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد
ان ينبه على ثبوتهما لباقى النفوس وللقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا
واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى
والثانية بجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها بجوهرها
بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها
فهى عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقته والفاظه ظاهرة
وللشيخ رسالة لطيفة فى العشق بين فيها سريانه فى جميع الكائنات

النمط التاسع فى مقامات العارفين

النمط التاسع فى مقامات العارفين لما اشار فى النمط المتقدم الى ابتهاج
الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير فى هذا
النمط الى احوال اهل الكمال من نوع الانسان ويبين كيفية ترقيهم
فى مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم فى درجاتهم
وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما فى هذا الكتاب فانه
رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده تنبيه ان
للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها فى حياتهم الدنيا دون غيرهم
فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس
ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن *ويستنكرها ... من لا يعرفها*
نقصها عليك الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره
ونضى الثوب اى خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت
فى ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد خلعت تلك الجلابيب
وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت وصعدت الى عالم القدس متصلة

تلك

تلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية
فيهم هى مشاهداتهم لما تعجز عن ادراكه الاوهام وتكل عن بيانه الالسنة
وانها جاءتهم بما لا عين رات ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل
فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هى اثار كمال
او اكمال تظهر من اقوالهم وافعالهم وايات تختص بهم التى من جملتها
ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهى امور يستنكرها من ينكرها اى
لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اى يستعظمها *ع*
اى من يقف عليها ويقربها قوله اذا قرع سمعك فيما يقرعه
ويسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان
مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت
من اهله ثم حل الرمز ان اطقت سرد الحديث اى اتى به على الولاء
فلان يسرد الحديث اى اذا كان جيد السياق له سلامان تعجز
واسمه لوضع وهو انها من اسماء الرجال والابسال التحريم والبسل
فلانا اذا اسلمه للهلكة او رهنه والبسل المنع والحبس وقيل البسل
الحلال قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس
الاحاجى التى يذكر فيها صفات تختص بمجموعها بشئ اختصاصا *الاحاجى جمع الاحجية يعنى لغز*
بعيدا عن الفهم ليمكن الاهتداء منها اليه ولا هى من القصص المشهورة
بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل
ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجرى مجرى
التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان
آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة
وبالجنة درجات سعادتك وباخراج ادم من الجنة عند تناول
البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى التعلقات البدنية *الشهوات*
اقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون

سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما المطلوب لا يناله الا شيئاً فشيئاً ويظفر
بذلك الوصل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب
وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال
على الرمز الذى امر الشيخ بحله وليشبه ان تكون تلك القصة من قصص
العرب فان هاتين اللفظتين قد يجريان فى امثالهم وحكاياتهم وقد
سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابى اورد فى كتابه
الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى اسر قوم احدهما
مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدى فرد اشبه
سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر واقتل الجرهى لشهرته
بالشرارة حتى هلك وصار منهما فى العرب مثل يذكر فيه خلاف سلامان
وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لى مطالعة القصة
من الكتاب المذكور وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابقة للمطلوب
ههنا الا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين فى نوادر حكايات العرب
فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض
الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه بل ذكر انك ان سمعت تلك
القصة فافهم من لفظى سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك
ودرجتك فى العرفان ثم اشتغل بحل الرموز وهو سياقة القصة
تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن لا امر بحل اللفظين ليس تكليفا
بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة ولعله
يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اقول
قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان
وابسال احديهما وهى التى وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان فى
قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح
بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير

ان يباشر

ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته من غير رحم امراة ابن له
وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربته وهو عند بعد
بلوغه عشقها ولازمها وهى دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها
ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء البحر
المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها وما يتصرف
فى اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما
مدة ثم انه غضب من تمادى سلامان فى ملازمته المراة فجعلهما
بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك
ففطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه
لا يصل الى الملك الذى رشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفه بها واخذ
سلامان وابسال كل منهما بيد صاحبه والقيا نفسيهما فى البحر فخلصه
روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت
ابسال فاغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم فى امره فدعاه الحكيم
وقال اطعنى اوصل ابسال اليك فامتثله وكان يريه صورتها فيتسلى
بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة
فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقى معها ابدا فنفر عن
خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير
الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحد للملك واحد لنفسه
ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها
غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطن وسد الباب وانتشرت
القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانى الى العربى وهذه
قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه
على وضع لا يليق بالطبع وهى غير مطابقة لذلك لانها تقتضى ان يكون
الملك هو العقل الفعال والحكيم هو فيض الذى يفيض عليه مما فوقه

وسلامان هو النفس الناطقة فانه اصطلحا فاصها من غير تعلق بالجسمانيات
وابسال هو القوة البدنية التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامانا
لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الفجور تعلق غير النفس
المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب
انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما مدة
مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالتوق مع الحرمان وهما متلاقيان
بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع
سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء
نفسهما في البحر تورطهما في المهالك اما البدن فلاختلال القوى والمزاج
واما النفس فلمتابعتها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد موت البدن
واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية
وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان
على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا تاويل القصة وهو
مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف
في العرفان وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه
ليس هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم
واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي
وقعت الي بعد عشرين سنة من تمام هذا الشرح وهي منسوبة
الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد
في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل
القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال
اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا
متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان
اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك فابى

ابسال

ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك بمنزلة ام فدخل
عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال
من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي
فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة
دوني بل لكي اشاركك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل
عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستأنس بك وليلة الزفاف
باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك
نفسها فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال لذلك
وقال في نفسه ان الابكار المخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيمت السماء
في الوقت بغيم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج
من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح
لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب اممها وفتح
البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي
قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته
عادت الى المعانقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم
عدو فوجه سلامان ابسال اليهم في جيوشه وفرقت المرأة في رؤساء
الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء وتركوه
جريحا وبه دماء وحسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات
الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي
ورجع الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو حزين من فقد
اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم
واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه
واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما
وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض

معاهدته وتلجئته فاوحى اليه جلية الحال فسقى المراة والطابخ والطاعم
تلبيهم ما سقوا اخاه وفوجئوا فهذا ما اشتمل عليه هذه القصة وتاويلها
ان سلامان مثل النفس الناطقة وابسال العقل النظري المترقي الى ان
حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت مترقية الى الكمال
وامراة سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة والغضب المتحدة بالنفس
صايرة معها شخصا وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخر سائر
القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل ماربها الفانية واباؤه انجذاب
العقل الى عالمه واختها التي املكتها القوة العملية المسماة بالعقل
العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدلا
اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح
حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء
الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه المراة
للمراة اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوى
النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوى
العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل
والمدن ولذلك سماه باول ذي قرنين استولى على وجه الارض فانه لقب
لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية
والوهمية عنها عند عروجها الى الملا الاعلى وفتور تلك القوى لعدم
التفاته اليها وتغذيته عن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من
المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس
عند اهمالها تدبيرها مشتغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل
الى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية
المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما
يحتاج اليه البدن وتواطئهم على اهلاكه ابسال اشارة الى اضمحلال العقل

في ادراك

ادراك العمر مع استعمال النفس الامارة اياها في الاحتياج بسبب الضعف والعجز
واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية اخر وزوال
هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه
الى غيره انقطاع تدبيرها عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف
غيرها وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه
القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال
وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه
امراة سلامان حتى اعرض عنها هذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة
وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب المعرض عن متاع
الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من
القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى عالم
قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف
وقد يتركب بعض هذه مع بعض طالب الشيء يبتدي بالاعراض عما يعتقد
انه يبعده عن المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى
الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل
على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة
هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي
باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن
احوال طلاب الحق هي هذه الثلاثة ولذلك ابتدا الشيخ بتعريفها ثم
ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد
على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات
الثنائية يكون ثلثة والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله
وقد يتركب بعض هذه مع بعض الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه
يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه عما يشغل سره

الاوهام

ثم ياقبل على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند وجدان المطلوب

تنبيه

عن الحق ونكير على كل شي غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة
ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند
العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد
من جانب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن
حين ما يستجلي الحق لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك
ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق من غير مزاحم من الهمم بل
مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس لما اشار الى وجود
التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير
العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد
والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري
مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى
اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما
العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه
تنزه عما يشغل عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها
ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شي غير الحق استحقارا لما دونه
واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي ارادته وعزماته الشهوية
والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا
عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي متبعة اياه
عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع
فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص الى ذلك العالم
ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه
الى ذلك الجانب لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه
الا بمشاركة آخر من بني نوعه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما
يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد

كثير

اشارة

كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل
يحفظه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها
من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسي جزاء من عند القدير الخبير فوجب
معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم
العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم
في الدنيا الاجر الجزيل في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها
المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة
ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم لما ذكر في الفصل
المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران عن غير العارف لاكتساب
الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما
على طريقة الحكماء لانه يتفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد
وتقريرها ان نقول ان الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه
يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده
الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا
في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها
تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم
لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله
الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ
منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع موؤد
الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن
في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس
على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد
يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته

شرح يقرّ ظم

اراد ان يثبت الاجر والثواب

بالطبع

ونقص المجبور على غيره فيقع من ذلك الهرج والمرج ويختل امر الاجتماع
اما اذا كانت معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما
والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت
لها قوانين كلية هي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة
مورد الشاربة للحيوانات وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء
الجماعة في الاستفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول الشرع لا بد له
من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو
الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه
فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون
في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات يدل على كون
الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية
والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة
عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى الخير
فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان
العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور
معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون
اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع
والعاصي ثواب وعقاب اخروي يحملهم الرجاء والخوف على
الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها به
فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير
على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم واعمالهم
ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على المتشبثين للشريعة
في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب
ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار

والمشتمل

والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود متكررة في اوقات متتالية
كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق
بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق
والاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها
الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد الى قوانين شرعية يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه
قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه
فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور
نفع اعم منه وقد اضيف لمتبعي الشرع الى هذا النفع النفع العظيم الدنياوي
الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم
الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي
تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع
العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب
مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اى تغلبك وتدهشك
ثم اقم اى اتم الشرع واستقم اى في التوجه الى ذلك الجناب القدسي واعترض
الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس
الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه
وجب على الله كما تقول المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك
سبب النظام الذي هو خير وهو تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب
وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد
والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا
قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب
المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما
يجيء في النمط العاشر ويمتاز النبي عن غيره بدعوته الى الخير دون الشر

والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كونها صادرة عن الانبياء
وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل
المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول
بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم
هو ميل نفسه الشائق الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي
لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول
فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة على القول
بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات غائية تلك الافعال
ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا
لصلاحية المضغ التي هي غاياتها فلولا كون تلك الغايات مقتضية
لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب
فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض
والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير
من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة
التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست
بالفعلية المحضة فان اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال
على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مستنا الى ما مر من
القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس
الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم
واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة
راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا
لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع
ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش
الانسان الا بها انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم

وذلك لانهم يقولون ان النفس تستلزم بالرأس الظاهر ... تلك القوى وفقدت الالات ... ذلك بقوة الهام ...

في المعاش

في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة
يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما
يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات
الضرورية اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا
على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة
اليه لا لرغبة ولا رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه والمرهوب عنه
هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره
وهو الغاية وهو المطلوب ونه لما ذكر غرض العارف وغير العارف من
الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب
اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فقوله العارف
الكامل الحقيقي حالتان بالقياس الى الحق احديهما النفس وبدنه جميعا
وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني
بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول
جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا
بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء
غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا على عرفانه
فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف
على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال
بالثاني ومعناه ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره
فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فالحق مؤثر على العرفان
وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان
غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان
فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق
الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه فقوله وتعبده له فقط اشارة

فاذن الحق مؤثر

الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ينافض ما ذكره فيما
مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق فان جر
القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد
فى تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات لما يقصد
الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا حكم من
حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذى هو مراده لذاته
ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد استناد
العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس
الى العبادة فلما ذكره فى قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الش
فى هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذاته تعالى او لصفة من
صفاته او لتكميل النفس وهى طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله
وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة
بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول فى هذا التفسير تجويز ان يكون العارف
معبود بالذات غير الحق وباقى الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار
الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اى
لا لرغبة فى الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا
بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا فحسبهما اى كانت الرغبة او الرهبة
المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب
عنه هو الداعى الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير
الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذى هو
الغاية وهو المط فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا
الفصل قال الفاضل الش من الناس من احال القول بكون الله تعا
مراد الذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى
ترجيح احد طرفى المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا فى الممكنات قا ل

والشيخ

وهو غيره صح

ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره فى قوله صح

والشيخ ايضا برهن فى اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان
يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو
ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى
لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته واجاب عنها بانها مصادرة
على المطلوب لا تحقيق لانها مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن ولانها
مما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله تعالى
لا بشئ غيره ايضا واقول فى بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضى
امكان المراد واكمال المريد لا التعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا
للمريد بارادته وههنا ليس المراد كك فاذن سقط الاعتراضان
المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها
انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها
وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين ولما
فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم
المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها
عائفين لها عاكفين على غيرها كك من غض النقص بصره عن مطالعة
بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها فى دنياه
عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه
ليخوله فى الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنى ومنكح
بهى اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى اوليه واخراه الا الى لذات قبقبه
وذبذبه والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف لذة
الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا الماخوذ عن رشده الى ضده
وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده المخدج الناقص
يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلقة والولد مخدج
والحنون المشتاق وحنكته السن واحنكته اى احكمته التجارب فهو محنك ومحنك صح

فما قبل صح

وقد ازوروا عنها اى عدلوا عن طيبات اللعب

شكر فه

وازورّ اي عدل عنه وعاف الطعام والشراب اي كرهه ولم ينبئا وارعكف
على الثّنى اي اقبل عليه مواظبا الى ان ينقع وخوّله الله الثنى اي ملكه اياه
ويُعزّ عنه اي كُشف عنه وطمح بصره الى الثنى الحار تنقع الى القعب البطن
والدّبدب الكبير وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلى الله عليه واله
من وُفي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وُقي والتّقلقُ ص
والتّجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكدّ الشدّة في العمل وفي طلب
الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوّز ان يجعل
الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو ممن تزهّد في الدنيا و
تعبّد للحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان
نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة تبين للتأمل فيها منها
وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول
ومنها تشبيه من لم يقف على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي
يطلب شيئا فانه يتعلق بيده بما يليه سواء كان مطلوبا ما علق به يده
مطلوبا او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن
كره فهو مع كونه في الصورة الزهاد لحرص الخلق بالطبع على اللذات
الحسية فان التارك شيئا ليستاجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى
القناعة ومنها التنبيه على همّته الدنيّة والضعة فان قوله لا مطمح لبصره يشعر الضَعَة يتى
بانه ادنى منزلة من ان يتخطى تلك اللذات الخسيسة ومنها التعيير البالغ الخسيسة ص
في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد كان ذكر في آخر الفصل ان
هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكدّه من اللذات الحسية
حسب ما وعده الانبياء وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن
حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم
لتخيلاتهم عبّر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم
اوّل درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري

المستبصر

المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من
الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سرّه الى القدس لينال من روح
الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد اعتراه اي غشيه واعتلاق
العروة الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين
وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم
الى نهاياتها التي هي الوصول اليه تعالى ويشرح ما سنح لهم في منازلهم فذكرها
في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر
مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم
وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأها تصور الكمال الذاتي الخاص
بالمبدأ الاول الفائض آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم
والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان
يقينا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانا مستفادا من قبول
قول الائمة عليهم السلام الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد
يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة
مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار
والعقد المذكور ثم صرّح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي
لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السرّ الى العالم القدسي وغايتها نيل
روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر الحركة الارادية الحيوانية في النمط الثالث انتهم
اربع مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة والغضب ثم
العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة بالشهوة
في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية
فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبّر عنه بالاستبصار او
العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما عبّر عنهما
بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا تتباينان الا عند اختلاف الدواعي

والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذى اشترطه
ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل
اورد فى تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللايقة
بكل صنف وذلك غير مناسب لغرضه ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة
موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار
والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل
والتوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسى منصرفة عن التوهمات
المناسبة للامر السفلى والثالث تلطيف السر للتنبه والاول
يعين عليه الزهد الحقيقى والثانى يعين عليه عدة اشياء العبادة
المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به
من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل
زكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث
فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى يأمر به شمائل
المعشوق دون سلطان الشهوة مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة
وكلام رخيم اى رقيق يقال رخم صوته اى لينه والشمائل الاكثر الخلق
وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة
وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض فى التفسير مهية الرياضة
فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها
الرائض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية الادرام
التى هى مبدأ الحركات والافاعيل الحيوانية فى الانسان اذا لم تكن
لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها
شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب تثيرهما
ما تذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة
تارة الى ما يلايمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعى

ويستخدم

ويستخدم القوة العاقلة فى تحصيل مراداتها فتكون هى امارة تصدر
عنها افعال مختلفة المبادى والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما
اذا ارتاضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات
متمردة ٣ والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل
العملى الى ان تصير متمرنة على طاعتها متأدبة فى خدمتها تأتمر بامرها
وتنتهى بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة
المبادى وباقى القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالين حالات
مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا
هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة وانما سميت
هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما
جاء لها من ذكرها بهذه السمات فى التنزيل الالهى فاذن رياضة النفس
نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية
مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة فى
الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية
وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير
وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى
الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع
عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هى داخلة بالحقيقة فى هذه
الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم فى سلوكهم يبتدى
من اجل اصنافها وينتهى عند ادقها فهذا ما اقول فى الرياضة
وارجع الى المقصد اقول الغرض الاقصى من الرياضة شئ واحد هو نيل
الكمال الحقيقى الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودى هو الاستعداد
وحصول ذلك الامر مشروط بزوال المانع اما خارجية واما داخلية
فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية

مادون الحق عن سنن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع
النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب التوهم والتخيل عن الجانب السفلي الى
الجانب القدسي ويتبعهما ساير القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية
اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبيه وهو
تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشي اللطيف
لا يمكن الا بتلطيف ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان تتمثل فيه الصور
العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد
بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة وذكر ما يعين
على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر
مما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين
الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظ واما الثاني
فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر
يعني المنسوبة الى العارفين وفايدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل
البدن بكليته تابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة
الى جناب الحق صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت
العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن
صلوتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني
هو انها ايضا رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرها
بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب القدس كما مر والثاني الالحان
وهو يعين بالذات وبالعرض وجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة
تقبل عليها لا لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة
في الصوت الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية
في اغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى وح يكون الالحان مستخدمة
لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول

من الاوهام

من الاوهام لاشتمالها على المحاكات التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا
كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة
لما ينبغي ان تفعل فتغلب على القوى الشاغلة اياها وتطوعها والثالث
نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على
وجه الاقناع وسكون النفس فانه يبصر النفس ويجعلها غالبة على القوى
لا سيما اذا اقترنت باموراربعة احدها يعود الى القايل وهو كونه زكيا
فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع فعله مكذب
قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو
كونه بعبارة بليغة اي كونه مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده
القايل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قلب افرغ فيه المعنى وواحد
يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت
يفيد للنفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدته تفيدها
هيئة تعدها نحو الاشاع عن القبول وكذلك للنغمات تاثيرات
مختلفة في النفس بحسب تناسب كل صنف منها صنفا من الهيات النفسانية
والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجة الامراض النفسانية وفي ايقاع
الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى
وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد
في السلوك واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود
والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات
واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف
وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور
البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس
عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس
هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم

ان العشق الانسانی ینقسم الی حقیقی قد مر ذکره والی مجازی والثانی
ینقسم الی نفسانی وحیوانی والنفسانی هو الذی یکون مبدأه مشاکلة
نفس العاشق لنفس المعشوق فی الجوهر ویکون اکثر اعجابه بشمائل
المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحیوانی هو الذی مبدأه
شهوة حیوانیة وطلب لذة بهیمیة ویکون اکثر اعجاب العاشق
بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطیط اعضائه لانها امور بدنیة
والشیخ اشار بالعشق العفیف الی الاول من المجازیین لان الثانی مما
یقتضیه استیلاء النفس الامارة وهو معین لها علی استخدامها القوة
العاقلة ویکون فی الاکثر مقارنا للفجور والحرص علیه والاول بخلاف
ذلک وهو یجعل النفس لینة شیقة ذات وجد ورقة منقطعة
من الشواغل الدنیاویة ومعرضة عما سوی معشوقه جاعلة
جمیع الهموم هما واحدا ولذلک یکون الاقبال علی المعشوق الحقیقی
اسهل علی صاحبه من غیره فانه لا یحتاج الی الاعراض عن اشیاء کثیرة
والیه اشار من قال من عشق وعف وکتم ومات فقد مات شهیدا
اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والریاضة حدا ما عنت له خلسات
من اطلاع نور الحق علیه لذیذة کانها بروق تومض الیه ثم تخمد
عنه وهو المسمی عندهم اوقاتا وکل وقت یکتنفه وجدان وجد الیه
ووجد علیه ثم انه لیکثر علیه هذه الغواشی اذا امعن فی الارتیاض
عنّ الشیء اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق وماض
واومض ای لمع لمعانا خفیفا غیر معترض فی نواحی الغیم والشیخ اشار
فی هذا الفصل الی اول درجات الوجدان والاتصال وانما یحصل
بعد حصول شیء من الاستعداد المکتسب بالارادة والریاضة
ویتزاید بتزاید الاستعداد وقد اخطوا فی تسمیته بالوقت قول
النبی صلی الله علیه وآله لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی

مرسل

مرسل والوجدان اللذان یکتنفان الوقت لا یتساویان لان الاول حزن
علی انقضاء الوجدان والآخر اسف علی فواته اشارة ثم انه لیتوغل
فی ذلک حتی یغشاه فی غیر الارتیاض فکلما لمح شیئا عاج منه الی جناب
القدس یتذکر من امره امر فیغشاه غاش فیکاد یری الحق فی کل شیء
اوغل ای سار سریعا وامعن فیه وتوغل ولمحه ای ابصره بنظر خفیف
وعاج عنه واثنی عنه وعاج به ای اقام به والمعنی ان الاتصال بجناب
القدس اذا صار ملکة فهو قد یحصل فی غیر حالة الارتیاض الذی کان
معدا للحصول من قبل اشارة ولعله الی هذا الحد یستعلی علیه غواشیه
ویزول هو عن سکینته فیتنبه جلیسه لاستیفازه عن قراره فاذا
طالت علیه الریاضة لم تستفزه غاشیة وهدی للتلبیس فیه علی
واستعلی بمعنی علا والسکینة الوقار واستوفز فی قعدته ای قعد قعودا
منتصبا غیر مطمئن واستفزه الخوف وما یشبهه ای استخفه والتلبیس
کالتدلیس وهما کتمان العیب والسبب فیما ذکره الشیخ ان الامر العظیم
اذا فاجأ الانسان بغتة فقد یستفزه لکون النفس غافلة عن هجومه
غیر شاعرة له فینهزم عنه دفعة اما اذا توالی واستمر الف الانسان به
وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تأهبت لتلقیه اذ هی متوقعة
لعوده والعارف یکره من نفسه الاستفزاز المذکور لاستنکافه عن
التراءی بالکمال فلذلک یؤثر کتمان ما یرد علیه ویستعمل التلبیس
فیه اشارة ثم انه لیبلغ به الریاضة مبلغا ینقلب له وقته سکینة فیصیر
المخطوف مألوفا والومیض شهابا بینا ویحصل له معارفة مستقرة
کانها صحبة مستمرة ویستمتع فیها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حیران
آسفا وفی بعض النسخ بدل قوله ینقلب له وقته سکینة وقده سکینة یقال
وفد فلان علی الامیر اذا ورد رسولا الیه فهو وافد والجمع وفد
والروایة الاولی اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة

ومنها بيتا اى واضحا وفى بعض النسخ ثبتا اى ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اى مع التخلف الاول واسفا اى متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد تظهر عليه ما به فاذا تغلغل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غايب حاضرا وهو ظاعن مقيما تغلغل الماء فى الشجر اى تخللها وظعن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث تظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فاما فى هذا المقام يجب ان يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غايب عنه ظاعن الى غيره اشارة ولعله الى هذا الحد انما تتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء وفى بعض النسخ تيسر اى يتسنى له اى تفتح وتسهل عليه يقال سناه اى فتحه وسهله قوله ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره على مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم تكن ملاحظته للاعتبار فيتسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون عرج عروجا اى ارتقى وعرج عليه تعريجا اى اقام وعرج اليه وانعرج اى مال وانعطف والتعريج ههنا اما بمعنى الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اى اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا ادر اللبن وغيره اى انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذى هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالى عن ما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة يحاذى بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما نال من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق

وكان بعد

الحق ٥

يتسنى ٥

له نظر الى الحق ونظر الى نفسه

وكان ٥

وكان بعد فى مقام التردد من الجانبين اشارة انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وهناك يحق الوصول هذا اخر درجات السلوك الى الحق وهى درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهى تنتهى عند المحو والفناء فى التوحيد على ما سيأتى ففى هذا المقام يزول التردد المذكور فى الفصل السابق وتتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافى ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التى كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا النفس من حيث هى منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما لحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهى ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى فهذا شرح ما فى الكتاب وبقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبداء ووسط والوصول الى المنتهى لا دفعة لان كل واحد منتهى واذا كانت المفارقة من المبداء والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة لكان لكل واحد منها ايضا ابتداء واوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التى ذكرها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل فى غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار

منتقشة ٥ اى متجلى نور الحق

مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها
ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك
حتى يلتبس اثر الحصول بان لا حصول واستقراره بحيث يحصل متى
شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة التي ذكر فيها حصول الاتصال
مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة
النفس مشتملة على مراتب المنتهى ثم نبه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعداد
بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات
صفات حميدة وتجليات حق
وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص لما فرغ من ذكر درجات
السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات
التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل
عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق
شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة وهي التي هي
تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة
باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعداد
بما هو طوع من النفس عجز اي اعداد النفس بما يطيعها عجز فاذن
العبادة ايضا مؤدية الى ما بها يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك
المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان
ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذاته
وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا
من جانب الحاجب يقابله وقد عبر بذلك الهداية عن التبجح فقال
والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن
الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مؤد الى ما يحترز عنه بالسلوك
ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب
فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وههنا ظهر ايضا معنى قولهم

والمخلصون

الآخرة م

والتبجح

النفس الامارة اي القوى الحيوانية والمطمئنة
المقتضية للشهوات واللذات الحسية
وتميل اليها النفس التجليات والنور

والمخلصون على خطر عظيم ثم نبه ان العرفان مبتدأ من تفريق ونفض وترك
ورفض ممعن في جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد
ثم وقوف جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره
انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية
وتحلية كما ان مداواة المرضى تكون بشيئين تنقية وتقوية الاول
سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التحلية بالتزكية ولكل واحدة منهما
درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ
في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق
مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر
ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس
اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن الآخر والرفض ترك
مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدأ من تفريق بين ذات العارف
وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل
كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال
به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات
التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي
يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع
عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة
بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء
من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عنها
عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر
عنه فائض من لدنه صار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به
يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به

شيء عن شيء م

يوجد فصار العارف متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى
قوله العرفان متحقق في جميع صفات هي جميع صفات الحق للذات المريدة
بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجرى
مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان
علمه الذاتى هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذا سايرها
واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موصوفة
للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو
هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله ثم الى الواحد وهناك لا يبقى واصف
ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام — سالك ولا مسلوك
الوقوف تنبيه من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى ومن وجد
العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك
درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها
لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال
ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون
المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر العرفان
حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهو لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه
من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق
شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق لما عرف
الحق وغاب عن ذاته فهو غايب لا محالة عن العرفان الذى هو حالة
لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو
الخائض في لجة الوصول اى معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية
بالامور الوجودية التى هي النعوت الالهية وهي ليست اقل من درجات
ما قبلها اعنى درجات التزكية من الامور الخلقية التى تعود الى الاوصاف

العدمية

والعدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها
متناهية والى هذا اشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات
ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى الاية فلا ارتقاء في تلك
الدرجات سلوك الى الله تعالى وفي هذه سلوك في الله وينتهى السلوك ان
بالفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان
العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها
ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التى لا يصل اليها الا
غايب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ
فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام
والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس
كذا ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم
اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه
بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى
الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سيبين في النمط
العاشر ان شاء الله وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم
بمشاهدة العالم القدسى فقد يتراءى في خيالاتهم امور تحاكى ما — في اخلاق العارفين
يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا تنبيه العارف هش (بشاش) بسام
يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل
ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش هو فرحان بالحق وبكل شيء
فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية اهل الرحمة
قد شغلوا بالباطل لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع في بيان
اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اى طلق الوجه وبسام — طيب
اى كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن

نمانية اى اشاه وهى قرية الاشتقاق من لفظ سواء وقد يرد بها فعالة
اوما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفضل ظاهر وهذان الوصفان
اعنى الهشاشة العامة وتسوية الخلق فى النظر اثران لخلق واحد يسمى
بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شىء ولا خوف من هجوم
شىء ولا حزن على فوات شىء والبه اشار عز من قائل ورضوان من
الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان
تنبيه العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر
الشواغل الخالجة وهى فى اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب
من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له
بالحق عن كل شىء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف
فى لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته الهمس الصوت الخفى و
الفرس ذو حجريه وكذلك خفيف جناح الطاير وخلجه جذبه وانتزعه
وخلجه ايضا شغله وانزعجه فانزعج اقلقه من مكانه فانقلع وتاح
له اى قدر وفى رواية باح اى ظهر يقال باح بسره اى اظهر ويقال باح
بسره اى اظهره والمعنى ان للعارفين احوالا لا يحتمل فيها الاحساس
بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشىء اضعف ما يحس
به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون فى اوقات توجهه بسره الى الحق
اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق وقد يكون الحجاب
او من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة
حركة سره كان يتمايل فى فكره فيعرض له الالتفات الى شىء غير الحق والجملة
لا يتم بسبب احد المانعين وصوله للحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه
بسبب ذلك السامة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه
فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك

لانه

لانه عند الوصول لا يخلو عن احد الامرين احدهما ان تكون القوة بحيث لا تقدر
مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال
وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس
بالشواغل الخارجية والثانى ان تكون القوة بحيث تفى بالامرين معا
فلا يبالى بالامور الخارجية لانها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند
الانصراف فلانه يكون اهش الخلق ببهجة الحق فيلقى ما يرد عليه مع انبساط
وبشاشة تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله
فى القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم
المعروف فربما غار عليه من غير اهله لا يعنيه لا يهمه وفى الحديث
من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسست من الشىء
اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اى استهامه وعيره
اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة
ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه
مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس الا فارغ
او خايف او غايب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه
الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر بالمعروف
امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد لولده وذلك لشفقته على جميع
خلق الله واذا عظم المعروف فربما يستره غيرة عليه من اهله والفاضل
قال فى تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا
للحسد وهو غير مطابق للمتن تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو
بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل
وصفاح للذنوب وكيف ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء
للاحقاد وكيف وسره مشغول بالحق الكرم يكون ما يبذل نفعا لا يجب

او يكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال
وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني اما مع القدرة على
الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد
وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علية
تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر
على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف
القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر
والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما
خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره
الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة
فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب
الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين
وقد يختلف هذا في عارف بحسب وقتين يقال قشف الرجل اذا لوحته
الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت
وبالمرقع واترفته النعمة اي اطغته وهو يترف تترفا اي تنعم والتفل ترك الطيب واصغى اليه
اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان
والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب
والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم
والكسر اي قدرا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر
وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من
قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من التسبب لميل العارف الى البهاء
احدهما فضل العناية به والثاني مناسبة للامر القدسي تنبيه والعارف
ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف
وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئة

ان لم

ان لم يعقل التكليف لها اجترح اي اكتسب والمراد ان العارف ربما ذهل
في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما هو في هذا العالم و
صدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك مأثوما لانه في
حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت
تعقله ذلك او بمن يأثم بترك التكليف ان يكن لم يعقل التكليف كالنائمين
والغافلين والصبيان الذين في حكم المكلفين تنبيه جل جناب الحق
عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان
ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز
عنه فليتهم نفسه فلعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له الشريعة مورد
الشاربة واشمأز عنه اي انقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين
الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا
النمط هو جهلهم به فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع
من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك
الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة النمط العاشر في اسرار الآيات
يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء
بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير
ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا وهذا العلم على
سبيل الاجمال اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء مدة
غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة
يقال ما رزأت ماله اي ما نقصته وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزيئة
وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لان رياضته على قلة المؤنة
ولقلة الرغبة في المشتهيات الخسيسة والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم
اذا ملكت فاسجح ويقال اذا سئلت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق
تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة

النمط العاشر في اسرار الآيات
نقيض

بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن
البدن فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله
في غير حالته بل في عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة
الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض
الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن
القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك
نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازاله للاستبعاد
فاشار الى وجود سببه في الموضع المطلق في فصل ثالث بعدهما فان
قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة
وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واجدة لما يتغذى
بها اعني المواد الردية وفي ساير المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان
هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في ساير الصور قلنا الغرض
من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك
عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف
اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه تنبيه اليس قد بان
لك ان الهيات الشايقة الى النفس قد تهبط منها هيات الى قوى
بدنية كما تصعد من الهيات السابقة الى القوى البدنية هيات
تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من
سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية
نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكاين عن العوارض
النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث
وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيات تعرض
لصاحبه اولا اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت
خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد

المجذب

الجذاب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها
فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع
من التحلل للحرارة وان لم يكن لضرورة الطبيعية ومع ذلك ففي اصناف
المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف
ما يعرض للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان
تحليل بحل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله ثالث
وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف
اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب
الطبيعة السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو
توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى
الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة
والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني
والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان
الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا
للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضي
فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف
الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من
المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج
الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات
البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة
الى الغذاء انما تكون بسبب تلك الرطوبات وكلما كان التحليل
اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور
القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج
الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان
اخلاط

الا دون ما يقع في حالة المرض
وكيف لا والمرض الحاد لا يعرض
مع التحليل

معين

وتغتذى الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى اقركات الحاجة
الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضى ايضا عدم الاحتياج
الى الغذاء وهو السكون البدنى الذى يقتضيه ترك القوى البدنية
افاعيلها عند متابعتها للنفس فالآن باقتضاء الامساك اولى العرفان م
من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك
عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة اشارة اذا بلغك
ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله
فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا فى اعتبارك
مذاهب الطبيعة هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها
فى هذا الفصل وسيجى بيانه فى فصل بعده تنبيه قد يكون للانسان
وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف
فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى
حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن
او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل بكنه
قوته كما يعرض له فى الغضب والمنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء
المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف
هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التى له سلاطة او غشيته تعرض م
عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك
اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح
الحق ومبدا القوى واصل الرحمة المنة القوة والاسترسال الانبعاث
والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت
اى اعطت نيلا او لينة معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدا
القوة البدنية هو الروح الحيوانى فالعوارض المقتضية لانقباض الروح
وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضى انحطاط القوة والمقتضية

حركته

لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او الانبساط غير مفرط كالفرح المطرب
والانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال
لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية
ثم لما كان العارف بتهجه بالحق اعظم من فرح غيره بغيره وكانت الحالة فرح م
التى تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق وحمية الهية اشد مما يكون
لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك
يتبين معنى الكلام المنسوب الى على صلوات الله عليه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية م
ولكن قلعته بقوة ربانية اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث
عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك يتعسرن م
الايمان به فان لذلك فى مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة هذه
خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها فى هذا الفصل و
سيبينها فى ستة عشر فصلا بعده اشارة التجربة والقياس متطابقان
على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما فى حالة المنام
فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل فى حالة اليقظة الا ما كان
الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف
يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك فى نفسه
تجارب الهمته التصديق به اللهم الا ان يكون احدهم فاسد
المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فما نستبصر فيه من تنبيهات
يريد بيان المطلب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب
حالة النوم فاطلاعه عليه فى غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا ممتنع
مانع الا ما فيمكن ان يزول كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه ويرتفع م
على الغيب فى النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين
احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثانى
باعتبار حصوله للناظر بنفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع

النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه
بالتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وكونه مطابقا للصور المتمثلة في
المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجي بيانه
تنبيه قد علمت فيما آن الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه
كلي ثم تنبهت ان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية
وارادات جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم
الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان
ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
انها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة
في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها نال
بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى
في ذلك لنظاهر راي جزئي واخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه
ان الجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي عالم النفساني نقشا
على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا القياس الدال على
امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على
مقدمتين احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي
العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو
مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر والشيخ اعادها في
هذا الفصل فقوله وقد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة
في العالم العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على
الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد تنبهت ان الاجرام السماوية
الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس
سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية
هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير

منفك

منفك من العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام
الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها
في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة
في شي والجزئيات مرتسمة في شي آخر وذلك ما يقتضيه راي المشائين
ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لنظاهر
راي جزئي وآخر كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات
نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قوله
بارتسامها معا في شي واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان
في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعدها الى قوله
كمالا ما متعلق بمحذوف خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى
في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير
كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لنظاهر رايين عندها
احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني
ولفظة مستورا يوجد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر
ويوجد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول
في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود
تلك النفوس التي ذكره الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المودي الى
ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة يدل من
قوله ما يلوحه وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة
المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر
بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى
ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله
ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من راي
المشائين وبقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه رايه في بعض النسخ

وهو اظهر اى وفى العالم النفسانى

او النقشان معا اما نقشا واحدا على التجزية بحسب الراى الاول او
النقشان معا بحسب الراى الثانى اشارة ولنفسك ان تنتقش بنقش
ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحايل وقد علمت ذلك فلا
تستنكران تكون بعض الغيب تنتقش فيها من عالمه ولازيدنك
استبصارا هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التى اشرنا
اليها فى الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب فى النفس الانسانية
مشروطا بشرطين وجودى هو حصول الاستعداد وعدمى هو زوال
الحايل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر
عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابلية فاذن
ارتسام الغيب فى النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين
ولكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلا والشيخ نبه على ذلك
بعد هذا الحكم الاجمالى فى عدة فصول تنبيه القوى النفسانية
متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس
واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا
يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل
الته فانبتت دون حركته الفكرية التى يفتقر فيها كثيرا الى الته وعرض
ايضا شىء آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية
فيتخلى عن افعالها التى لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط
الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم تتادّ عنها
الى النفس ما يعتد به الموعود فى الفصل السابق مبنى على مقدمات
منها ما ذكره فى هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها
يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى
النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب والشهوة ثم بالحس
الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده

لنذكر

القوى النفسانية القوى الظاهرة والباطنة وهى مقابلة قوى الطبيعية اعنى الغاذية والنامية وما يتبعها

لنذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن الى الحس
الظاهر امال العقل اى جعل الانجذاب الفكر الذى هو آلة العقل فى حركته
العقلية ميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة
الى الآلة وفى بعض النسخ امال العقل اليه اى امال ذلك الانجذاب
العقل اليه وفى بعض النسخ اضل العقل اى اضله فى سلوكه سبيله
بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شىء آخر اى وعرض مع اشتغال النفس
بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شىء آخر وهو تخليها
عن افعالها الخاصة يعنى التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو
اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس
من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اى
ضعفت يقال خار الحر والرجل اى ضعف وانكسر وفى بعض النسخ حارت
اى تحيرت فى امرها والباقى ظاهر تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش
الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهد وربما زال الناقش
الحسى عن الحس وبقيت صورته وهيئته فى الحس المشترك فبقى فى حكم
المشاهد دون المتوهم ولتحضر ذكرك ما قيل لك فى امر القطر النازل
خطا مستقيما وفى امر الشعلة الجوالة تحيط دايرة فاذا تمثلت الصورة
فى الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها
فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد
زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن هذه
مقدمة اخرى وهى تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك
وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام
سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذى من خارج
يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل فى الخيال
عند مشاهدته فى مكانه الاول وتبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورة

بقوله فاذا انجذب الحس الباطن

ايضا شىء آخر

المتخلفة الى مكانه الثانى وتارة مع زوال السبب كبقاء صورة الكائنة
فى مكانه الاول عند مشاهدته فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلثة
ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطرة النازلة خطا لا تتم الا بها واما
الارتسام الذى يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده
كما سياتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده اشارة قد
يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة
ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب
باطن او من سبب مؤثر فى سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا
من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة يريد اقامة الدلالة على وجود
الارتسام الخيالى من السبب الداخلى وتقريره ان الصور التى يشاهدها
المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم
الاصلى من بعض صور الاشخاص ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد
ولا بموجودة فى الخارج والا لشاهدها غيرهم فهى مرتسمة فى قوة
بالمية من شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة
بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تادية الحواس الظاهرة اليها
فهو اذن اما من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة
الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى النفس التى تتادى الصور
منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سياتى
واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الخيالية
فى معدن التخيل والتوهم اى الصور التى تتعلق بها افعال هاتين القوتين
فان المتخيلة اذا اخذت فى التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك
به من الصور فى الحس المشترك كما كانت هى ايضا تنتقش فى معدن
التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى تنتقش ما يتعلق بالخيال

لما كانت اى ايضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم

والوهم

والوهم من تلك الصور ولواحقها عند حصول تلك الصور فى الحس
المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة فهذا
ما فى الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا
فى الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك
الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فى الفرق بين السفسطتين
ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسى خارجى يشغل
لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبتزه عن الخيال ابتزازا ويغصبه
غصبا وعقلى باطن او وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه
بما يعنيه فيشغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن
من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن
احد الشاغلين بقى شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل
على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة ارتسام الصور
فى الحس المشترك من السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم
والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك
دايما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ فى هذا الفصل على المانع وذكر
انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسى فانه يشغل
الحس المشترك بما يورده عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور
من السبب الباطن فكانه يبتزه عن المتخيلة بزا اى يسلبه عنه سلبا
ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل فى الانسان
والوهم فى ساير الحيوانات فانهما اذا اخذا فى النظر فى غير الصور المحسوسة
اجبرا التفكر او التخيل على الحركة فيما يطلبانه ويشغلانه عن التصرف فى الحس
المشترك فيما يضبطان التفكر او التخيل عن الاعتمال والاعتمال هو
العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة
او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سياتى فربما عجز الشاغل
الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور فى الحس المشترك

مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور
الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصغير من الصور
وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلاً للاشباح
العظيمة مدفوع عما بعد ما مر ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس
الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر اشارة النوم الشاغل
للحس الظاهر شغلا ظاهرا او قد يشغل ذات النفس في الاصل بما ينجذب
معه الى جانب الطبيعة المتهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات
الاخر اعتبارا فقد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال انفسها شغلت
الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب
الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى ظاهر الطبيعة شاغل على ان النوم
اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة
قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش
المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوالا في حكم المشاهد يريد بيان تلك
الاحوال التي سكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبداء
بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيظاهر غني
عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك
لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء
وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فتجذب
النفس اليها بشيئين احدهما ان النفس لو لم تجذب اليها بل اخذت
في شانها لتابعتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء
فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع
نحوها لامحة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال
يعرض الحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء
واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة
الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة

فيه علة آل ... [margin note]

تنبيه ٣ [margin note]

فاذن

فاذن الشاغلان في النوم يسكنان ويبقى المتخيلة قوية السلطان والحس
المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو
النوم عن الرؤيا اشارة اذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت
النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي
لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في
لوح الحس المشترك لفوت احد الضابطين معناه ظ وهذه الحالة اقل وجودا
لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون قل الوجود ومع ذلك لا
يكون احد الشاغلين ساكنا اشارة انه كلما كانت النفس اقوى قوة
كان انفعالها عن المجاذبات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما
كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة
كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر فضلة
اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت
مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها
اقوى لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب
الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينقل
الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطن فقدم
لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت
قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى
تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها
الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة
والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب
النفوس بحسبها غير متناهية قوله كلما كانت النفس اقوى قوة
كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها
عن المجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى
تصحيفها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تنقل عن الاشياء

الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها
بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها
الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها
عن المحاكيات قليلا بحيث يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها
وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه
ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة
فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها
للجانبين اشد وكلما كان اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس
اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان تنفعل منها لذلك
الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات
الرياضة الى احرازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها
على ما يقربها اليها اقوى تنبيه اذا قلت الشواغل الحسية اقل لم يبعد ان
يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس
فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس
المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن
التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح
الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فتنجذب النفس الى
الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرء على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه
ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحة
او وهن فانه سريع الحركة الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس
النطقية له طبعا فانه من معاودي النفس عند امثال هذه السوانح
فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس
المشترك تكون للنفس فلتات اي فرص تجدها النفس فجاءة
وساح اي جرى والتزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا
قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها

وبقيت شواغل

عن استعمال

عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى اثره
الى التخيل فيصور التخيل في الحس المشترك صورا مناسبة لذلك المرتسم العقلي
وهذا انما يكون في احدى حالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر
والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل
آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا
وهن بالتخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة
فان ورد على النفس سانح غيبي حرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما
يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح قبل الكلالة وكان الوارد امرا
غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما
يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاتها
وافعالها واذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم
او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك اشادة اذا كانت النفس قوية
الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز
في حالة اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر
فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته
فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة
مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل
هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا او هتافا او غير ذلك وربما كان في اجل
احوال الرتبة مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبي صلى الله
عليه وآله ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء
الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى
عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم
وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد
وتخيلهم المنحرف وانما يفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية

جزئية ٥

المتخيلة ١٢

الذكر اسم للذاكرة والمراد منها

اي اثر النفس التي تعززت من المبادي العالية ظاهر ١٢

يمكن ... لا موقوف ... او كلما يحصل النطق وربما كان ٥

النزيهة القوية فهذا اولى واحق بالجهل لوجود من ذا ابو هذا الانسان
يكون مختلفا في الشدة والضعف فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او
حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به
اي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفر الهيئة او استماع كلام
محصل النظم ومنه ما يكون في احوال الرتبة وفي بعض النسخ في اعلى احوال
الرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من
غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة
ادراكية او هيئة مزاجية سريعة النقل من الشيء الى شبهه او الى ضده
وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لائحة وان لم
نحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن
لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري
مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة
يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة
من معارضة النفس او لشدة تجلي الصورة المنتقشة فيها حتى يكون
قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلذذ
والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس
ايضا ذلك محاكات المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات
والفضايل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذايل باضدادها
ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر
وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به في انتقالات
الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستلبحا للحدود الوسطى نسختان
اظهرهما الاخيرة لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا فهو لطلب
النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات
الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح

مثل محاكات المتخيلة السرور والفرح بصورة الخضرة والنضارة والغم والحزن بصورة الظلمة او الخزرة وصورة الاعداء بصورة الحية ونحو ذلك بحسب حال الاشخاص واختلاف الاوقات

انما الاستنتاج

الاخرى

الاخرى التي ذكرناها هي ما يقتضيه التعقل والتفكر من الامور الجزئية التي
ينبغي ان تفعل او لا تفعل فهذه القوة اعني المتخيلة يزعجها اي
يقلعها ويحركها لشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال
او تضبط اي الا ان يضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس
المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل على ما
تريده ويمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي
حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال
فانه صارف للتخيل عن التلذذ اي الالتفات يمينا وشمالا وعن
التردد اي الذهاب قداما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند
مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب
في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها انصرفت
عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل
تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال
من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما
سياتي اشارة فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم
واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى اثر
فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن
في الانتقال ويتخلى عن التصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات
التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا وتكون النفس عند تلقيه
رابطة الجاش فترتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وتكون
النفس بها ساعية فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا تتشوش
بالالتفات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الاثار فقط بل
وفيما يباشره من افكارك يقظان وربما انضبط فكرك في ذكرك
وربما انفلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فيحتاج الى ان

الضرورية في المعاش فيفعلها او يتركها

تخلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذى يليه منتقلا عنه
اليه وكذلك الى آخره وربما اقتنص ما اصله من مهمك وربما انقطع عنه
وانما تقتنصه بضرب من التحليل والتاويل للاثار الروحانية السانحة
للنفس فى النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها
او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكره ومتوسط
ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع الى قوى تكون النفس عنده تلقيه رابطة
الجاش اى ثابتة شديدة القلب وتكون معتنية بها فتحفظ ولا يزول
عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست بهذه الاثار فقط بل لجميع
الخواطر السانحة على الذهن فمنها لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل
وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما
لا يمكن ذلك تذنيب فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا
فى حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما
لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته وتواليه
احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات و
العادات فالوحى الى تاويل والحلم الى تعبير الصراح الخالص انما يختلف
التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال
التخيلى لا يفتقر الى تناسب حقيقى انما يكفى فيه تناسب ظنى او وهمى وذلك
بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد فى وقتين
او بحسب عادتين وباقى الفصل ظاهر وبه قد تم المقصد من الفصلين
المتقدمين وتم الكلام فى هذا المطلوب اشارة انه قد تشتغل
بعض الطبايع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد
القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه
فيتخصص بذلك قبوله مثل يؤثر عن قوم من الاتراك انهم
اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيثا

فلا يزال

فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والسامعة
يضبطون ما يتلفظ به حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطقون
ما يتلفظ به سقطا حتى يبنوا عليه تدبيرا او مثل ما يشغل بعض من يستنطق
فى هذا المعنى بتامل شئ شفاف مرعش للبصر بترجرجه ومدهش اياه
بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق
او باشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما
يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفى حيرتهما اهتبال فرصة
الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا ففى طباع من هو بطباعه الى
الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلفة احرى كالبله والصبيان
وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المخلط والايهام لمس
الجن وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب
لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة تكون لمحان الغيب ضربا من
ظن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى او هتاف من غايب
وتارة تكون مع ترائى شئ للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب
مشاهدة يؤثر اى يروى والشد الحثيث العدو السريع ولهث
الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذا اذا اعيا والرعش
الرعدة وارعش اى ارعده والترجرج الاضطراب والدهش التحير
وادهش اى حيره وترقرق اى تلألأ ولمع وتمور مورا اى تموج موجا
واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمس الجن
يقال الذى به مس من جنون موسوس والتوكل اظهار العجز
والاعتماد على الغير فلان يكافح الامور اى يباشرها بنفسه واما
الاشياء التى ذكرها مما يشتغل بتامله من يستنطق فى تقدمة
معرفة فالشئ الشفاف المرعش للبصر بترجرجه يكون كالبلور المضلع
او الزجاجة المتلألئة اذا ادير حيال شعاع الشمس والشعلة القوية

السفينة والمدهش للبصر تشقيقه يكون كالبلور الصافي المستدير واما
اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن والسواد المتشبث
بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه يحير الناظر
اليه والاشياء التي ترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة
بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج شديدا
في اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد وباقي الكلام
ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيانات المذكورة فيما
مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية تنبيه اعلم ان هذه
الاشياء ليس على سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون سكانية
صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كانت
ولكنها تجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة
لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الامور في انفسهم او يشاهدوها
مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له
كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة به
واطمانت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض
العقل فيما يرباه ربأة منها وذلك من اجسم الفوايد واعظم
المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه و
فيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان
عليه ايضا ان يصدق التفصيل يقال ربأت القوم ربأ اي رقبتهم
وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل
المطلع الى الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا
آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب تنبيه ولعلك قد يبلغك
من العارفين اخبار تكاد ان تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب
فذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا واستشفى لهم

فشفوا

فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر او دعا لهم
فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع
او لم ينفر عنه طاير او مثل ذلك مما لا يؤخذ في طريق الممتنع الصريح
فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما
يتاتى لي ان اقص بعضها عليك لما فرغ من بيان الايات الثلاث المشهورة
التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب
ساير الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر
اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال تكاد تاتي بقلب العادة ولم يقل
تاتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها
الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف
تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهايم اما الموتان
على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من النبات وهو غير مناسب
لهذا الموضع تذكرة وتنبيه اليس قد بان لك ان النفس الناطقة
ليست علاقتها مع البدن علاقة الانطباع بل ضربا من علايق آخر وعلمت
ان هيئة تمكن العقل منها وما يتبعه قد تتادى الى بدنها مع مباينتها
له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في
ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار وتنبعث اوهام الانسان
تغير مزاجه مدرجا او دفعة وابتداء امراض وافراق منها فلا تستبعدن
ان تكون لبعض النفوس ملكة تتعدى تاثيرها بدنها وتكون
لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت
بمبدأ الجميع ما عددناه مباديها هذه الكيفيات لا سيما في جرم
صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل
مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان تكون لبعض النفوس
هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخر تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن

ان تتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخر تفعل فيها لا سيما
اذا كانت تشحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة
او غضبا او خوفا من غيرها التذكرة في هذا الفصل لشيئين احدهما
ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها
لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والاذعان هيئة
الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات
بل كالخوف والفرح قد تتادى الى بدنها مع مباينة النفس الجوهر
للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية ومما
يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان
الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قريب من الارض والثاني
ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط روحه
وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا ياخذ البدن
الصحيح بسببه في افراق اي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه
افراقا اي اقبل واما الثاني فهو ان يعلم ان هذا انه ليس ببعيد ان
تكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام
وتكون تلك النفوس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام
العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها لكن ايضا
تؤثر في اجسام العالم بمبادي لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم
اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك
الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه
كملاقاه اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه
الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة
لا يقتضي شيئا لا تكون موجودا فيها او لها ولو كان بالاثر فينبغي ان
يذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد

بارد

بارد فان الصورة مبردة وليست باردة انما البارد مادته القابلة
لتاثيرها فاذن لا تستنكرون وجود نفس تكون لها هذه القوى حتى تفعل
في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر
في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا تشحذت ملكتها بقهر
قواها البدنية اي حددت يقال شحذت السكين اي حددته والمراد
انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة
والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل
هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال
لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان
يكون النفس التي هي اشرف تاثيرا اعظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات
التي لاجلها يختلف هذا المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال
بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات بناء على تجويز ان يكون
لبدن ما قوة يقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك
على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال
بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان
للحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب وعلى امتناعه وهذا
القدر مغني عن هذا التطويل اقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه
يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان
عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات تحدث
في النفس بواسطة الالات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا
هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست
ظنونا اسكانية اداه اليها امور عقلية انما هي تجارب لما تثبت اسبابها
طلب اسبابها والا لم يجز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكورة
اشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة

نفسانية يصير النفس الشخصية بشخصها وقد تحصيل المزاج يحصل وقد يحصل
بضرب من الكسب لجعل النفس كالمجردة لشدة الزكاء كما يحصل لاولياء الله
الابرار لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي
مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك
البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون غير ما
يتخصص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان تكون امرا غيره اما حاصلا
بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال
هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة
النفسانية السعادة من ذلك المزاج التي هي بعينها الشخص الذي يصير
النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل المزاج طاريا وربما تحصل
بالكسب كالاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات
علة لهذا الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع
مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب
ان وقوع النفس البشرية تحت حد نوع واحد كاف في الدلالة على
تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع
غير معدودة من كتبه اشارة فالذي يقع له هذا في جبلة النفس
ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة
من الاولياء مزيدة بعد تزكية لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى
جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله
في الشر فهو ساحر السد الخبيث وقد يكسر قدره نفسه من غلوائه في هذا
المعنى فلا يلحق شيئا والازكياء فيه الغلواء الغلو والشأو والغاية والامد
والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب
الخير ولذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي
يقابله اشارة الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ

فيه

فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد
هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء
او منفذ كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه استسقط هذا الشرط
عن درجة الاعتبار النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك
فلان اي دنف وضني ونهكته الحمى اي اضنته ومن يفرض اي يوجب
واما الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل لانها مما لم يجزم
بوجوده بل هي وامثالها من الامور الظنية والتأثير في الاجسام
بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا وجذب المغناطيس الحديد
وبارسال الجزء كزبد الارض والماء وما يعلو منهما الا من الهواء
وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر
بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأي العامي تنبيه
ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلث احدها
الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية
مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية
بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية
او بينها وبين قوى نفوس الارضية مخصوصة باحوال فعلية
او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبل
القسم الاول بل المعجزات والنيرنجات من قبل القسم الثاني والطلسمات والكرامات م
من قبل القسم الثالث لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال
الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية وحاول ان يبين السبب
لساير الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها
محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم
يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدأه الاجرام السماوية
وهي وحدها لا تكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد

اوضني وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل الفهم المنسوب الى
الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المقناطيس الحديد
من جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات
وجذب المقناطيس معا الى تلك القوى ولم يذكر ان ذلك الفهم
نيرنجات وكذلك في الطلسمات نصيحة اياك ان تكون تكيسك
وتبروك عن العامة هو ان تبرى منكرا لكل شي فذلك طيش
وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون
الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام
بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم يبرهن
استحالته فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان
ما لم يذدك عنها قايم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجايب
وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات
على غرايب ابتزى له اى اعترض له واجل قبله والطيش الخرف
والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اى اطلقتها
واهملتها ودادى طرده والغرض من هذه النصيحة النهى
عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما
في حكمة فلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير
حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل
الواجب في هذا المقام التوقف ثم الفصل بان وجود العجايب
في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرايب عن الفاعلات
العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب خاتمة ووصية
ايها الاخ انى قد محضت لك في هذه الاشارات عن زبدة
الحق والقمتك قفى الحكم في لطايف الكلم فصنه عن المبتذلين
والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة

وكان

وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هولاء المتفلسفة ‌ه
ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته
وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا
والصدق فاته ما يسالك منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس مما
تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجرى
فيما تؤتيه مجراك متاسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته
فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا يقال محضت
اللبن لاخذ زبدة والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفى
والقفية الشى الذى يوثر به الضيف وابتذال الثوب امتهانه
وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجراة
على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون
والملحد في الدين اى حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهي ذباب
صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينهما ويقال للرعاع من
الناس الحمقى انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع اى
يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس
ودرجه الى كذا اى ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب
الفراسة واسلفته اى اعطيت فيما تقدم وتاسى به اى تعزى به
واذاع الخبر افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عما بهم بالقياس
الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها
واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير معتقدين
لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها ان يكونوا
جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون
للحقايق الجازمون يفترقون الى واصلين وطالبين والطالبون

الى الطالبين يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم
فبقي ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن
خمس فرق منهم اولهم الطالبون اللذون لا يعرفون قدرها
وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون
والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقون الفطنة
الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها
وهم الذين صفاهم مع الغاغة والخامس المعدون لها وهم
ملحدة هولاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية
وهم الطالبون اللذون يعرفون قدرها فقد امر
امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم
احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم
والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة
سيرتهم واثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما
بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال
الاقدام وتوقفهم عما تتسرع اليه الوسواس وثانيهما
بالقياس الى الطرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء و
الصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ
عقلا ورسما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو
آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات
كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة
وقصور الباع في هذه الصناعة وتقدير الحال
وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال
وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من

٢٤٩

من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا، ويتجنب طريق
العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه البداء واليه المعاد
حسبنا الله وحده وعليه التكلان الحمد لله اولا واخرا وظاهرا
وباطنا وصلوته على خير خلقه وصفوته من بريته محمد النبي
وآله الطاهرين الاكرمين وسلم تسليما كثيرا كثيرا قبل هذا
صورة المصنف في آخر الكتاب قد فرغ المصنف من تسويده
اواسط شهر صفر سنة حامدا ومصليا وداعيا ومستغفرا
٦٤٤

قد فرغ من تحريره المفتقر الى الله الغني
٥ محمد كيلاني ٥

قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم من استخف استاده
ابتلاه الله بثلاث اشياء نسي ما حفظه وكلّ لسانه وافتقر
في آخر عمره فلعنة الله على مستخف استاده وقرنه
مع الشياطين والاسفل السافلين

وسئل عنه عليه السلام في امرأة مات عنها
زوجها ولم يدر هل هي المرء والسنا
[illegible]

۲۵۰

[illegible]

هو الغفور [illegible]

[illegible] الحمد لله [illegible] جميع الاحوال [illegible]

[illegible] الذات [illegible] جميع [illegible]

[illegible]